

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA RADIO PÍO XII VUE À TRAVERS L'ALTÉRITÉ, LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION
ET L'ESPACE PUBLIC

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN COMMUNICATION

PAR
GUY BOIS

MARS 2010

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES TABLEAUX.....	v
LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	vi
RÉSUMÉ	vii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I.....	6
LA PROBLÉMATIQUE.....	6
1.0 La Radio Pío XII : un cas unique dans un continent en ébullition.....	6
1.1 Une Église convertie par les pauvres	7
1.2 L'Amérique latine 1960-1985:dictatures militaires et interventionnisme américain. 9	
1.2.1 De l'Idéologie de la Sécurité nationale au Plan Condor.	10
1.2.2 La Pío XII dans l'œil du cyclone.....	13
1.3 Questions de recherche :	18
CHAPITRE II	20
LE CADRE THÉORIQUE	20
2.1 Les concepts à l'œuvre	21
2.2 L'altérité : un rendez-vous manqué	23
2.2.1 L'or, la croix et l'épée.....	24
2.2.2 Typologie de l'altérité.....	25
2.2.3 Colomb : L'extase devant la nature, l'indifférence devant les hommes	27
2.2.4 Hernán Cortés : le monde au-delà des apparences.....	28
2.2.5 Las Casas : l'ancêtre des théologiens de la libération?	29
2.2.6 Les Aztèques et les Dieux à cheval	31
2.3 De l'unicité à une société sujette d'elle-même.	32
2.3.1 Le christianisme ou la religion de la sortie de la religion.	33
2.3.2 La religion primitive : l'union sacrée du Ciel et de la Terre.....	35
2.3.3 Les origines et le grand réaménagement du monothéisme	35
2.3.4 État contre religion.....	37

2.3.5 L'Empire romain : la base de lancement politique du christianisme	41
2.4 La Théologie de la libération : le Christ devient révolutionnaire	43
2.4.1 Les racines de la Théologie de la libération.....	44
2.4.2 Le pauvre : le choix prioritaire de Dieu	46
2.4.3 L'exploitation : une offense à Dieu	47
2.4.4 Le capitalisme : une créature du Diable.....	48
2.4.5 Quelle libération?.....	49
2.4.6 La libération politique avant tout.....	50
2.4.7 Le pauvre en tant que sujet-acteur de l'Histoire	52
2.4.8 Libération du péché : Le Christ libérateur a tracé la Voie.....	53
2.4.9 La Théologie de la libération : une idéologie héritière de la colonisation	58
2.5 La Radio Pío XII : Espace public idéal?	59
2.5.1 Espace public : historique et définition.....	60
2.5.2 La Presse : une sphère publique symbolique	63
2.5.3 Publicité et opinion publique	64
2.5.4 Publicité dénaturée, récupérée par l'espace marchand	65
2.5.5 Colonisation du monde vécu.....	67
2.5.6 L'Espace public prolétarien : la lutte au sein du discours.....	70
2.6 La communication populaire : une forme de journalisme idéal?.....	72
2.6.1 Journalismisme idéal : Intégration et conflits	73
2.6.2 Nécessité d'un lieu de représentation	74
2.6.3 Acteurs ou spectateurs?	75
CHAPITRE III	78
L'APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE : TOUTE LA SCÈNE À L'ACTEUR	78
3.1 Acteur-sujet : créateur de sens	78
3.2 Le sujet-acteur : sens, parole et action.	79
3.3 Le temps et le sens.	80
3.4 Récit de vie et histoire de vie.....	81
3.5 Question épistémologique : du particulier au général.....	82
3.6 L'entretien : l'acteur prend la parole	84
3.7 Théories et paradigmes : des explications partielles.....	86

CHAPITRE IV	89
LES ACTEURS PARLENT	89
4.1 Des origines humbles, trempées dans l'eau bénite	90
4.2 Le choc de la confrontation à la misère.	91
4.3 Le bouillonnement provoqué par Vatican II	92
4.4 Medellín 1968 : berceau de la Théologie de la Libération	94
4.5 Jésus-Christ et Che Guevara : même combat!	96
4.6 La radio Pío XII : miroir de l'évolution théologique et politique des missionnaires	97
4.7 La radio Pío XII, les deux pieds dans le politique	99
4.8 Le doute s'installe, des Oblats quittent la prêtrise	102
CHAPITRE V	103
L'INTERPRÉTATION OU LA RECHERCHE DE SENS	103
5.1. Une rencontre avec l'autre qui se modifie lentement, mais radicalement	103
5.1.1 Des missionnaires héritiers de Colomb et de Cortès	103
5.1.2 L'héritage de Las Casas : l'interpellation de la misère	106
5.1.3 La conversion : la découverte de l'autre à travers le partage de l'épreuve	108
5.2 L'engagement religieux et politique : monde-plein et Théologie de la Libération.	111
5.2.1 Vatican II et Medellín : le virage	112
5.2.2 Priorité au monde de l'ici et maintenant : le rapport au « monde-plein »	113
5.2.3 Jésus-Christ, le modèle; la sociologie critique, la référence.	115
5.3 La radio Pío XII : espace public de résistance, de conquête démocratique et de représentation.....	120
5.3.1 La radio Pío XII en tant qu'espace public physique	121
5.3.2. La radio Pío XII, un espace public où se déploie la parole.....	122
5.3.3 La radio Pío XII en tant qu'espace oppositionnel.....	123
5.3.4 La radio Pío XII, un lieu de représentation des sujets et des conflits	126
5.3.5 Acteurs ou spectateurs?	127
CONCLUSION	130
BIBLIOGRAPHIE	138

LISTE DES TABLEAUX

Tableau	Page
1.1 Dictatures militaires en Amérique latine	12
1.2 Attentats et interventions militaires contre la Radio Pío XII	18
2.1 Trois axes du rapport à l'autre selon Todorov	26
2.2 Religion de l'immanence contre religion de la transcendance	40
2.3 Résumé de la Théologie de la Libération	55
2.4 Évangélisation colonisatrice c. Évangélisation libératrice	57
2.5 Les différents types de sphères selon Habermas	63
2.6 Les trois types de publicité dans l'espace public	67

LISTE DES ABRÉVIATIONS

ALER : Asociación Latinoamericana para la educación radiofónica

CAA : Conférence des Armées Américaines

CELAM : Conseil épiscopal latino-américain

EPP : Espace public prolétarien

TDL : Théologie de la libération

RÉSUMÉ

La Radio Pío XII de Siglo XX en Bolivie a été financée en bonne partie par les catholiques du Québec pour combattre l'alcoolisme, l'analphabétisme et le communisme. Construite en 1959, elle s'inscrivait dans un anti-communisme primaire où l'Occident chrétien affrontait l'Orient communiste et athée. Cette radio devait cependant connaître un revirement radical à partir de 1961 sous la triple pression d'un durcissement des régimes militaires qui allaient se succéder en Bolivie et sur l'ensemble du continent; d'une vaste réforme de l'Église catholique sous l'impulsion de Vatican II dont l'option préférentielle pour les pauvres devait être radicalisée et systématisée pour devenir en Amérique latine la Théologie de la libération; et enfin, d'un monde en pleine ébullition où de Prague à Los Angeles, en passant par La Havane et Paris, on entrait dans une période de turbulence sociale hors de l'ordinaire.

Ces jeunes prêtres - Québécois, Américains, Espagnols - devaient être des acteurs importants de ce revirement qu'allait connaître cette radio, dans la région la plus pauvre de Bolivie. Une région où le syndicat des mineurs avait été un des principaux artisans de la révolution bolivienne de 1952 qui avait menée à la nationalisation des mines et à une vaste réforme agraire. La Radio Pío XII devenait dans ce contexte le lieu à la fois physique et symbolique où s'est cristallisée cette rencontre entre ces prêtres nouveau genre et la résistance bolivienne. Une radio que les militaires ont fait sauter à cinq reprises parce qu'elle planifiait des grèves, organisait des réseaux radiophoniques de résistance aux nombreux coups d'État, cachait des armes et faisait sortir des dissidents clandestinement du pays. Ces prêtres oblats ont été arrêtés, emprisonnés et battus parce qu'ils étaient les protagonistes d'une nouvelle évangélisation dite libératrice, dont la radio constituait le principal outil.

L'histoire de la Radio Pío XII et de son revirement inédit seront analysés à travers les concepts d'altérité (Todorov), de l'histoire politique de la chrétienté (monde-plein de Gauchet), de la Théologie de la libération (Gutiérrez et L. Boff) et de l'espace public (Habermas). Une radio qui évoluait dans un microcosme qui concentrait alors les conflits et les contradictions qui traversaient l'ensemble du continent sud-américain (mésocosme).

Mots clés : Altérité, théologie de la libération, espace public, monde-plein, sujets-acteurs.

INTRODUCTION

Voici l'histoire de la Radio Pío XII, située à Siglo XX en Bolivie, à trois mille sept cents mètres d'altitude. Une radio construite en 1959, en bonne partie avec l'argent des catholiques du Québec, pour combattre l'analphabétisme, l'alcoolisme et surtout, le communisme. « La Pío n'a jamais été une affaire de publicité. Ce n'est pas rentable pour ça. Le soutien était les aumônes des catholiques du Canada qui envoyaient de l'argent personnel.¹ »

Une radio qui devait connaître cependant un revirement spectaculaire et devenir le symbole de la résistance aux dictatures qui allaient se succéder en Bolivie à partir de la fin des années 1960. « Au début, ce sont les mineurs qui tiraient de la dynamite sur la Pío. Et les curés demandaient l'aide aux Forces armées pour défendre la radio catholique. Quelques années après, les militaires dynamitaient et intervenaient à la station. Et c'étaient les mineurs qui accouraient pour la défendre.² » Une radio dont les travailleurs, des journalistes et des missionnaires, seront emprisonnés et que les généraux boliviens feront exploser à de multiples reprises. Une radio qui a caché des fugitifs et des armes, planifié des grèves de la faim qui se sont étendues à tout le pays. Une radio qui prenait la tête du réseau des radios minières qui se formait spontanément afin de résister aux coups d'État militaires. Une radio qui a participé à la chute des dictatures et à la conquête de la démocratie. Une radio enfin, qui incarne, par son histoire, les grands bouleversements de l'Amérique latine, héritière de 500 ans de colonialisme.

La misère et l'oppression vécues par les Boliviens ont heurté l'éthique personnelle et religieuse des jeunes prêtres qui entamaient alors leur mission évangélistrice. Cette situation constitue la base du retournement de ces missionnaires. À cette situation interne, s'ajoutait les

¹ Citation originale : « La Pío nunca ha sido un negocio de publicidad. No renta para eso. El sostén fueron las limosnas de los católicos de Canadá que mandaban dineros personales » (López-Vigil, p.49).

² Citation originale : Al principio la dinamita la tiraban los mineros en contra la Pío. Y los curas pedían auxilio a las Fuerzas Armadas para defender la emisora católica. Unos años después, los militares dinamitaban, intervenían la estación. Y eran los mineros los que acudían a defenderlo » (*Ibid.*, p.8).

grands bouleversements que connaissaient l'Église catholique, encore remuée par les profondes réformes issues de Vatican II. C'est donc, dans ce contexte que s'est amorcé le revirement de la relation des Oblats de la Radio Pío XII avec la population locale. « Gavés de concepts théologiques tout aussi abstraits les uns que les autres, nous sommes partis pour évangéliser nos frères quechuas et aymaras de Bolivie. Finalement, ce sont eux, à travers leur misère et leur combat qui nous ont évangélisés.³ » On retrouve la même réaction chez un ex-directeur de la Radio Pío XII, Gregorio Iriarte:

Ce fût réellement les travailleurs et les syndicalistes qui nous enseignèrent à lire l'Évangile d'une autre manière, et à partir de ce changement la paroisse de Siglo XX et les autres paroisses minières passèrent, d'une manière rapide, à être l'avant-garde de l'Église progressiste bolivienne.⁴ »

Plus de cinquante ans après sa création, la Radio Pío XII représente toujours un outil puissant de mobilisation et de résistance jouant un rôle déterminant dans la consolidation de la démocratie. Le Christ incarne encore le modèle à suivre pour ces prêtres. Le directeur actuel, Roberto⁵ Durette, est d'origine franco-américaine. Il résume ainsi l'histoire de cette radio : « De positions intolérantes et colonialistes, un secteur de l'Église est passé à l'engagement humble avec le peuple. De l'anticommunisme à l'Évangile.⁶ » L'objet de ce mémoire est justement de cerner les conditions politiques et théologiques qui ont favorisé un renversement aussi spectaculaire.

Pour y arriver, nous emprunterons le chemin de la complexité. En effet, comme il s'agit d'un cas unique, nous utiliserons l'apport de différents concepts, puisés dans diverses disciplines des sciences sociales afin de porter un regard à la fois pointu et critique.

³ Propos tenus par Roberto Durette, directeur de la Radio Pío XII à l'auteur lors d'une entrevue dans le cadre d'un documentaire produit pour « Second Regard » de la télévision de Radio-Canada en 1994.

⁴ Citation originale : « Realmente fueron los trabajadores y los sindicalistas quienes nos enseñaron a leer el Evangelio de otra manera, y a partir de ese cambio la parroquia de Siglo XX y las demás parroquias mineras pasaron, de una manera rápida, a ser vanguardia de la Iglesia progresista boliviana » (Contreras Baspineiro Alonso, Tabera Soliz Gabriel, Solares et Vania, 2008) .

⁵ Son prénom est Robert. Mais comme il habite en Bolivie depuis plus de 40 ans, les gens l'appellent Roberto.

⁶ Citation originale : « De posiciones intolerantes, colonialistas, un sector de la Iglesia ha pasado al compromiso humilde con el pueblo. Del anticomunismo al Evangelio » (López-Vigil 1985 p. 307).

D'abord, nous partons du concept d'altérité, tel que développé par Todorov (1982). L'altérité – la question de l'autre – représente en effet le point de départ de notre analyse, de même que le fil conducteur de ce mémoire. Nous tenterons alors de cerner de quelle manière a évolué cette rencontre entre des prêtres étrangers et une population locale – essentiellement composée de Quechuas et d'Aymaras. Nous croyons qu'une des sources de ce changement de vocation de la radio est à trouver du côté du regard des uns et des autres qui s'est transformé au fil des épreuves qu'ils ont traversées ensemble.

Cette « rencontre de l'autre », vue depuis la perspective de ces jeunes prêtres arrivés pour la plupart dans les années 1960, s'est faite également à travers une religion particulière, le christianisme. Une religion, qui au-delà des croyances personnelles des uns et des autres, possède une histoire politique qui lui est propre. Pour Gauchet (1985), c'est la « religion de la sortie de la religion ». Une religion qui invite à s'emparer du monde ici-bas et à le transformer, tâche à laquelle les missionnaires s'attaqueront avec une volonté ferme.

L'action de ces prêtres oblats – et le retournement dont ils ont été porteurs – ne peut être comprise sans être située dans le contexte institutionnel de l'Église et le bouillonnement socio-politique de l'Amérique latine. Sur le plan religieux, les années 1960 sont caractérisées par une vaste réforme amorcée par le concile Vatican II. Lors de ce concile, Rome a proclamé « l'option préférentielle » pour les pauvres qui allait être par la suite « systématisée » pour devenir un corpus théorique sous le titre de « Théologie de la libération » (TDL). Cette théologie se présente sous la forme d'une christologie radicalisée qui fait une synthèse entre la vie du Christ et la sociologie critique. Pour la TDL, non seulement la pauvreté et ses dérivés que sont l'exploitation et l'oppression sont condamnables en tant qu'offenses à Dieu, mais en plus, ces mêmes conditions doivent être combattues à l'aide des outils élaborés par les sciences sociales « critiques ».

La Radio Pío XII constitue à la fois le lieu physique et symbolique où se matérialise la rencontre des prêtres et de la population locale. Un espace où s'exerce « le tribunal de la raison » (Habermas, 1992) mais où se déploient également des stratégies de résistance à l'oppression et de conquête démocratique (Negt, 2007).

Enfin, ce lieu de rencontre entre les missionnaires et la population locale que constitue la radio incarne aussi un espace où les acteurs se rendent visibles les uns aux autres, où les

conflits et les problématiques auxquels ils font face deviennent tangibles. Une « forme idéale de journalisme » (Muhlmann, 2006) semble surgir à la Radio Pío XII. Un journalisme qui non seulement crée du commun, mais qui, en prime, permet aux contradictions sociales et économiques d'être représentées. Un journalisme qui injecte ainsi une dose de conflictualité.

La perspective que nous privilégions ici est celle des missionnaires oblats. Ils constituent, pour nous, les acteurs centraux du changement de cap de cette relation à l'autre, qui a entraîné une nouvelle vocation pour la radio. Quatre prêtres – âgés de 74 à 84 ans – ont été interviewés dans cette étude. Le « récit de vie » constitue notre choix méthodologique. Nous considérons que les acteurs qu'ils incarnent sont porteurs de vérités ignorées par les sciences sociales. Les récits de ces missionnaires apporteront un éclairage nouveau sur cette époque, à travers un regard issu d'une lutte qui s'est déployée dans un lieu où, à nos yeux, se concentrent les contradictions qui traversaient, à une plus grande échelle, l'ensemble de l'Amérique latine.

Le chapitre I sera consacré au « grand contexte », c'est-à-dire que nous ferons un retour en arrière pour montrer quels sont justement ces grands bouleversements qui secouaient alors l'Amérique latine et l'Église catholique. Il s'agit de tracer les contours de la « macro » problématique qui remue alors la Radio Pío XII qui se retrouvera, bon gré, mal gré, dans l'œil du cyclone.

Le chapitre II propose une révision de la littérature scientifique afin d'identifier de manière précise quels sont les concepts qui opéreront lors de l'analyse des données. Il s'agit d'élaborer notre cadre théorique, c'est-à-dire la lorgnette à travers laquelle nous aborderons l'objet de cette étude.

Le chapitre III précisera notre approche méthodologique. Nous justifierons les raisons qui nous ont amené à choisir le récit de vie en tant que « créateur de sens ». Nous verrons également quels sont les outils que nous utiliserons pour extirper les données significatives recueillies lors de notre visite à Siglo XX en janvier 2009.

Et puis, les chapitres IV et V livreront, respectivement, les résultats obtenus et l'interprétation que nous ferons de ces résultats.

Enfin, ce mémoire entend réitérer que « la communication est aussi, au-delà des pratiques, des techniques et des théories, un monde d'enjeux. [...] L'être humain s'est toujours regardé communiquant » (Breton, et Proulx, 2006, p.11). Communiquer permet à l'homme de porter un regard critique sur sa condition en passant le monde au crible de sa conscience tout en permettant à ce regard de se nourrir et de s'enrichir de celui des autres. Il devient ainsi sujet, un sujet agissant sur son monde. C'est de cette histoire foncièrement humaine dont il sera question dans ce mémoire.

CHAPITRE I

LA PROBLÉMATIQUE

1. La Radio Pío XII : un cas unique dans un continent en ébullition

Les médias n'ont pas bonne presse pour la gauche, la religion encore moins. Les médias sont vus d'abord comme des créateurs de « consensus », favorisant « le commercial contre l'autonome » (Bourdieu, 1996) ou encore comme des appareils idéologiques d'état (Althusser, 1995) servant avant tout à « reproduire » l'idéologie dominante. La religion, quant à elle, ne représente souvent pour la gauche qu'un facteur d'aliénation. Celle-ci étant promue par le clergé, objectivement allié à la classe dominante, afin d'occulter les rapports d'exploitation capitaliste. En un mot, la religion est vue à gauche de l'échiquier politique comme « le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit des conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est l'opium du peuple. » (Marx, 2000). Enfin, le rôle joué par les missionnaires catholiques dans la conquête de l'Amérique est avant tout perçu – avec raison – comme celui d'un allié justifiant et légitimant au plan théologique le plus grand génocide de l'histoire humaine (Todorov, 1982). En fait, les théories critiques en sciences sociales ont tendance à se « crispier » quand on aborde la question religieuse. Elles ne s'intéressent guère au rôle de la religion et de la foi dans la résistance à l'exploitation et à la domination. De même, rarement les radios d'inspiration religieuse ont été analysées en tant que lieu de conquête de la démocratie. Ce mémoire entend donc proposer une analyse s'inscrivant résolument dans le courant athée et critique des sciences sociales afin de voir la problématique religieuse et communicationnelle à l'aide de concepts puisés dans diverses disciplines - concepts dont les liens entre eux n'apparaissent pas nécessairement à première vue - dans le but de mettre en relief une expérience de communication originale. C'est parce que cette expérience recèle de multiples dimensions –

coloniale, politique, religieuse et communicationnelle – que nous sommes obligés d'emprunter la voie de la complexité, tel que nous l'avons annoncé en tout début de ce mémoire. Le but *in fine* consiste à comprendre, dans la mesure du possible, comment une radio catholique et conservatrice s'est transformée radicalement pour devenir une radio au discours et à l'action révolutionnaire. Et ce, dans un contexte post-colonial de résistance autochtone et ouvrière contre un pouvoir dictatorial et oppressif. Dans une perspective plus générale, c'est toute la question du rôle des médias dans la conquête et la consolidation de la démocratie qui est posée dans ce mémoire.

1.1 Une Église convertie par les pauvres

En Amérique latine, à partir de la Deuxième Guerre mondiale, « l'ensemble des évêques et archevêques adopte une position conservatrice, alliée à l'oligarchie et à l'armée et s'opposa avec virulence au marxisme athée, au réformisme, au populisme » (Lemogodeuc, 1997, p. 324). C'est cette idéologie qui marqua les débuts de la radio Pío XII. D'ailleurs, le choix même du nom est révélateur : le pape Pie XII était un pape orthodoxe, qu'on rangeait dans le camp des conservateurs.

« Les spécialistes s'accordent à signaler que 1961 est une date clef. C'est cette année-là que fut publiée l'Encyclique *Mater et Magistra* du pape Jean XXIII qui soulignait le besoin de l'engagement social de l'Église. Le Concile Vatican II (1962-1965) et le travail des papes Jean XXIII et Paul VI (Pacen in Terris 1963) confirmèrent cette orientation » (*ibid.*). Pour la première fois, un pape prenait position clairement pour les pauvres et les pays sous-développés, laissant implicitement entendre que cette pauvreté, loin d'être la volonté de Dieu, représente le résultat d'un système et de la place qui vous est assignée dans le monde par les puissants. Jean XXIII y précisait, en tant que vicaire du Christ, le rôle que devait jouer l'Église dans un tel contexte : « Pour les pays sous-développés, l'Église se présente comme elle est et comme elle veut être, comme l'Église de tous, en particulier comme l'Église des

pauvres.⁷ » Une option qui, comme nous le verrons, sera radicalisée par une partie importante du clergé latino-américain.

Cette rénovation de la liturgie catholique trouva un terrain fertile en Amérique latine, une terre faite de conditions de vie misérables, d'oppression et de violation quotidienne des droits les plus élémentaires, dont le plus important pour les catholiques, le droit à la vie lui-même. La théologie, c'est-à-dire le discours sur Dieu, devait s'incarner dans cette réalité. « Comment pouvais-je annoncer la mort et la résurrection du Christ à un peuple qui dépérissait de faim, de solitude, d'exploitation [...] Il fallait donc inventer une nouvelle théologie qui parle de cette réalité concrète » (Boff, 1994. p. 23).

Il faut tenir compte également que la très grande majorité des prêtres en Amérique latine étaient étrangers. En 1965, il y a en Amérique latine « un prêtre pour 6000 Latino-américains, soit sept fois moins qu'en France. La situation dans les séminaires ne laisse pas augurer de changement à court terme, ce qui pousse l'institution à recruter des prêtres étrangers : 80 % des curés boliviens sont étrangers » (Lemogodeuc, 1997, p. 322). Ces prêtres venus de pays dits « développés » savaient qu'il existait des alternatives à ce modèle socio-économique générateur de misère et d'oppression, d'autant plus qu'une partie de ces missionnaires provenaient eux-mêmes des classes populaires du « Nord ».

Je suis né dans la misère. Mais par après, nous nous sommes mis à étudier au séminaire où on nous injecta des idées aristocratiques, nous soûlant avec des concepts théologiques sortis des livres, nous éloignant de la vie [...] Et eux les pauvres, nous font revenir à nos racines populaires.⁸

Pour l'Amérique latine, l'onde de choc de Vatican II devait cependant se cristalliser lors de la rencontre du CELAM à Medellín, en Colombie, du 26 août au 8 septembre 1968. Il s'agissait de la deuxième rencontre seulement de la Conférence générale de l'Épiscopat dont le but était

⁷ Discours de Jean XXIII du 11 septembre 1962, cité par l'auteur. « Para los países subdesarrollados la Iglesia se presenta como es y como quiere ser, como la Iglesia de todos, en particular como la Iglesia de los pobres » (Gutiérrez, 2003, p.87).

⁸ Citation originale : Yo nací en la miseria. Pero luego, nos metemos a estudiar en el seminario, nos inyectan ideas aristocráticas, nos emborrachan con conceptos teológicos sacados de libros, nos alejan de la vida (...) Y ellos los pobres, nos hacen volver a nuestras raíces populares » (López-Vigil, 1985, p. 304).

justement d'« opérer une lecture proprement latino-américaine de Vatican II » (Dabène, 2006, p. 149-150). En fin de compte, Medellín apporta une précision fondamentale qui sera au cœur de l'action et de la vision développée et radicalisée par les tenants de ce qu'on appellera plus tard la Théologie de la libération (TDL) qui stipule « que la pauvreté est aussi un engagement, une solidarité avec les pauvres dans la lutte contre la pauvreté » (Gutiérrez, 2000, p. 30). Une toute nouvelle forme de prêtrise venait de naître, porteuse d'une « nouvelle évangélisation », c'est-à-dire que nous assistions à une forme de retournement dans la manière de répandre la « bonne nouvelle ». Celle du Christ ressuscité, révélant « un nouveau mode d'être chrétien, l'émergence d'une nouvelle culture qui se construit dans le dialogue et la foi du peuple centrée sur l'évangile et la justice sociale » (L. Boff, 1992, p.42). Cette « nouvelle évangélisation » instaure non seulement un rapport particulier entre l'Évangile et le monde – où la justice sociale devient un élément central – mais aussi un nouveau rapport entre les prêtres et la culture des peuples d'Amérique latine, une nouvelle forme d'altérité née d'une dialectique particulière « où la culture se transfigure au contact de l'Évangile, et l'Évangile s'inculture dans son rapport avec les données culturelles » (*ibid.*, p. 60). En d'autres mots, le message du dieu blanc et occidental devait être assimilé à partir des formes culturelles des peuples d'Amérique latine et être transformé par ce contact. Nous sommes devant un réaménagement radical de l'action des missionnaires.

1.2 L'Amérique latine 1960-1985 : dictatures militaires et interventionnisme américain.

La radicalisation d'un secteur important de l'Église catholique doit être liée au climat socio-politique qui régnait alors sur l'ensemble du continent latino-américain. La guerre froide imposait alors sa réalité. « À court terme, la révolution cubaine eut pour effet d'affoler les bourgeoisies latino-américaines et les militaires procédèrent à des Coups d'État préventifs en série » (Dabène, 2006, p. 101).

C'est dans ce contexte que, le 13 mars 1961, le président Kennedy propose l'Alliance pour le progrès. « Il s'agissait d'entreprendre une véritable révolution à froid, reposant sur un effort commun de tous les Américains. Les États-Unis s'engageaient pour cela à apporter 20 milliards de dollars en dix ans et les Latino-américains étaient invités à mobiliser 80 milliards » (*ibid.*, p.127). Ce plan ratissait large : il visait à la fois une vaste réforme agraire

pour l'ensemble du continent, un renforcement de la stabilité politique, une transformation de l'économie tout en proposant des mesures pour freiner le « castro-communisme ».

La réforme agraire qui devait servir de base à la relance économique et permettre une amélioration des conditions de vie échoua, créant plutôt de l'instabilité. C'est l'ensemble du continent qui entra alors en période d'ébullition, marquée par une radicalisation de la droite, essentiellement composée des bourgeoisies locales assises sur des privilèges issus de la période coloniale. Période marquée également par la gauche, fortement inspirée des mouvements de libération qui faisaient rage sur le continent africain et bien sûr, par la révolution cubaine.

À peine 1 million de familles de paysans latino-américains profiteraient d'une redistribution des terres, délaissant 14 millions de familles démunies [...] Alors que l'objectif était de favoriser l'éclosion de régimes démocratiques, 9 coups d'État eurent lieu les 5 premières années de mise en œuvre du programme contre des présidents civils légitimement élus (*ibid.*).

De tous les volets du plan, l'aide militaire représentera rapidement la pièce maîtresse de l'Alliance pour le progrès. « Alors que cette assistance s'était élevée à 65 millions de dollars par an pour l'Amérique latine entre 1953 et 1961, elle passa à une moyenne de 172 millions pendant les trois années de l'Administration Kennedy » (*ibid.*, p.130). Un des principaux volets de cette aide militaire concernait la lutte contre l'insurrection avec des conséquences terribles pour la société civile de l'époque.

1.2.1 De l'Idéologie de la Sécurité nationale au Plan Condor.

Cette lutte à l'insurrection devint rapidement une obsession pour l'ensemble de l'Amérique latine. Il fallait donc pour y faire face harmoniser les stratégies, articuler un plan d'ensemble, car le continent était en guerre. Cette lecture de la réalité qui postulait une guerre de civilisation, opposant l'Occident « libre » et chrétien à un Orient athée et communiste, avait un nom : l'Idéologie de la Sécurité nationale (Comblin, 1977). La politique devenait alors un outil de guerre aux mains des militaires. L'Occident faisait face à un conflit d'un nouveau genre, dont l'intensité variait, mais qui n'en était pas moins permanent. Bref, l'ennemi agissait partout, en tout temps. Pour la droite, il fallait donc appliquer une thérapie de choc « afin que toute trace de réformisme de gauche soit complètement et définitivement

éradiquée. Une idéologie de la sécurité nationale se développa mettant l'accent sur le danger que représentait la gauche pour les valeurs occidentales » (Dabène, 2006, p.151).

Ce plan anti-insurrectionnel continental, héritier de la doctrine Monroe⁹, a connu ses premiers balbutiements en 1964 lors de la Conférence des Armées Américaines (CAA) à West Point. Cette réunion aboutira plus tard, au moment des « années sombres » (1968-1979), « à la mise en place d'un réseau de communication à l'échelle continentale et à des rencontres bilatérales ultra-secrètes (Argentine-Paraguay, Brésil-Argentine, Argentine-Uruguay, Paraguay-Bolivie, etc.) pour le renseignement » (Abramovici, 2001 p. 1-2). Ce réseau visait principalement les militants de gauche qui fuyaient leur pays pour trouver refuge ailleurs en Amérique latine. Il fallait que ces dissidents ne puissent en aucun cas échapper aux autorités militaires. Le Plan Condor (nom de code de l'opération) réunissait en 1974 des représentants des services de police de Bolivie, d'Uruguay, du Chili, avec le sous-chef des services de police d'Argentine, le commissaire Alberto Villar. Leur but : « Étudier la manière dont ils pourraient collaborer pour détruire le « foyer subversif » que constituait à leurs yeux la présence de ces milliers de subversifs étrangers en Argentine » (Abramovici, 2001, p. 3). À l'époque, l'Argentine connaissait une éclaircie démocratique avec le retour de Juan Perón. Peu de temps après, ce président populiste devait à son tour être renversé par un coup d'État militaire et condamné à l'exil.

⁹ La doctrine Monroe a été élaborée par le président américain James Monroe et présentée dans un discours au Congrès le 2 décembre 1823. Selon cette doctrine les puissances européennes étaient contraintes de prendre acte que l'hémisphère occidental était avant tout d'influence américaine. Toute tentative d'intervention sur le continent serait considérée comme un geste d'agression contre les États-Unis. Voir *Milestone Documents*, Washington D.C. The National Archives and records Administration, pp 26-29.

Tableau 1.1
Dictatures militaires en Amérique latine

Pays	Date du coup d'État	Type de régime renversé	Auteur ou bénéficiaire du coup d'État	Durée du régime autoritaire
Bolivie	1971	Dictature	Colonel Hugo Banzer	11 ans
Chili	1973	Démocratie	Général Augusto Pinochet	17 ans
Uruguay	1973	Démocratie	Junte militaire	11 ans
Pérou	1976	Dictature	Gén. Francisco Morale Bermúdez	5 ans
Argentine	1976	Démocratie	Junte militaire	7 ans
Équateur	1976	Dictature	Junte militaire	3 ans

Source : (Dabène, 2006, p. 151)

L'année 1976 représente le point d'orgue du Plan Condor : « Une année terrible pour les opposants, réfugiés où ils peuvent. Sous prétexte de s'attaquer à des « terroristes », partisans de l'opposition armée, on s'en prend à n'importe qui. Assassinats, disparitions, les exécuteurs latino-américains n'ont plus de frontières » (*ibid.*, p. 4).

Dans ce contexte où tous les militants réformistes deviennent des cibles, les prêtres engagés auprès des pauvres représentent « naturellement » des dangers potentiels pour les militaires. Ce thème sera débattu en mars 1977, lors de la 3^{ie} Conférence anticomuniste d'Amérique latine à Asunción au Paraguay. Le lien entre théologien de la libération et communisme est alors consommé. D'autant plus qu'une dizaine d'années plus tôt, en Colombie, un jeune prêtre, Camilo Torres, avait été abattu par l'armée alors qu'il luttait, arme aux poings, au côté de la guérilla. Son prestige auprès de la jeunesse latino-américaine atteint

presque celui de Che Guevara, mort un an plus tard en 1967, en Bolivie (Tréfeu, 1991). À la même époque, un prêtre bolivien, Nestor Paz Zamora, trouve également la mort aux côtés des insurgés dans un affrontement entre révolutionnaires et soldats (Suárez 2004). Quelques années plus tard, plusieurs jeunes Boliviens, adeptes de la TDL – sans pour autant avoir au préalable embrassé la prêtrise – s’engagent également dans la guérilla. « Ces 70 jeunes chrétiens moururent, entre juillet et septembre 1970 dans la guérilla de Teoponte.¹⁰ »

À Asunción, on veut donc en finir non seulement avec les curés révolutionnaires, mais aussi avec tous ces catholiques de gauche qui prophétisent en s’appuyant sur des idées « subversives ». Un plan est adopté :

Un plan proposé par les Boliviens, visant l’« éradication » des religieux adeptes de la théologie de la libération et formalisé sous le nom de « plan Banzer » du nom du dictateur bolivien. (Ce plan) sera effectivement appliqué au cours des années suivantes. Il aboutira à l’exécution de centaines de prêtres¹¹, religieux, oblats, nonnes, laïcs, membres des communautés religieuses, évêques, etc. pour culminer avec l’assassinat de l’archevêque Oscar Romero, à San Salvador (Salvador). (Abramovici, 2001 p. 5).

Entre-temps, le dictateur bolivien avait décidé de donner l’exemple chez lui. En 1976, dans une opération planifiée on « détruit 31 temples, salles paroissiales, couvents, collèges et stations de radios de l’Église; détenus et/ou torturés : 39 religieux, religieuses et prêtres¹² ».

1.2.2 La Pío XII dans l’œil du cyclone.

Même isolés dans les Andes, à 3,700 mètres d’altitude, les Oblats de Siglo XX se trouvent dans l’œil du cyclone qui secoue l’Amérique latine en général et la Bolivie en particulier. La « conversion » de ces jeunes prêtres, tout comme le parcours de cette radio catholique, s’insèrent dans la même fresque des bouleversements vécus à l’époque en Amérique latine.

¹⁰Citation originale : « Estos 70 jóvenes cristianos mueren, entre julio y septiembre de 1970, en la guerrilla de Teoponte » (Contreras Baspineiro, Alonso, Tabera, Soliz, Gavriel, Solares et Vania 2008).

¹¹ Au sujet du nombre de prêtres tués lors des répressions militaires en Amérique latine, les sources sont contradictoires. Ainsi Berryman parle plutôt d’une cinquantaine de prêtres tués entre 1964 et 1978. Voir Berryman, 1987, p.100-101

Pourtant lorsque le 1^{er} mai 1959, la Radio Pío XII émet ses premiers signaux, elle choisit son camp : celui de l'anticommunisme. « C'était une dénonciation permanente du < castro-communisme > et des barbus de l'île. C'était clair que les États-Unis regardaient avec attention cette radio parce que les nouvelles étaient sélectionnées pour manifester le rejet de la révolution cubaine. »¹³

Il faut mentionner que Siglo XX est alors dirigé par le puissant syndicat des mineurs, l'avant-garde qui avait pris la tête sept ans plus tôt de la révolution bolivienne de 1952 qui avait mené, entre autres, à la nationalisation des mines de même qu'à une vaste réforme agraire, une des premières en Amérique latine. « Siglo XX en particulier était alors reconnu – et l'est encore aujourd'hui – comme le nid de l'agitation communiste dans le pays.¹⁴ ». En fait, jusqu'à la « reprivatisation » des mines en Bolivie, dans les années 1980, les syndicats des mineurs représentaient la plus puissante force ouvrière de Bolivie. « En 1965 les mineurs représentaient à peine 2,7 % de la population économiquement active tout en assurant 94 % de la valeur des exportations (de Bolivie), qui en même temps constituait un pourcentage très élevé du produit national brut.¹⁵ » En 1966, quand Che Guevara décide d'installer un « foyer » révolutionnaire, dont le but ultime était d'embraser l'ensemble du continent, l'option de faire de Siglo XX une des principales bases d'opérations est sérieusement

¹² Citation originale : « Allanó 31 templos, casas parroquiales, conventos, colegios y radios-emisoras de la Iglesia; detuvo, torturó y/o desterró a 39 religiosos, monjas y sacerdotes » (Contreras, Baspineiro, Alonso, Tabera, Soliz, Gavriel, Solares et Vania 2008).

¹³ Citation originale : « Era una denuncia permanente contra « el castro-comunismo » y contra ese « barbudo de la isla ». Era clara la atención de Estados Unidos a esta emisora porque las noticias eran seleccionadas para manifestar el rechazo a la Revolución Cubana » (López-Vigil, 1985, p. 53).

¹⁴ Citation originale : « Siglo XX, en particular, estaba entonces reconocido -- y lo es todavía hoy -- como el nido de la agitación comunista en el país ». Lettre des missionnaires oblats de Siglo XX aux Supérieurs, datée du 18 janvier 1960, reproduite in López Vigil, 1985, p. 41.

¹⁵ Citation originale : « En 1965 los mineros representaban apenas el 2,7% de la población económicamente activa, pero aseguraban 94% del valor de las exportaciones, que a su vez constituían un altísimo porcentaje del producto nacional bruto » (Castañeda, 1997, p.429).

envisagée¹⁶. « La CIA pensait qu'à Siglo XX et Huanuni se trouvait l'appui principal du Che. Et que de là-bas se déclarerait la guérilla urbaine.¹⁷ »

On comprend aisément que, dans le contexte, l'affrontement soit devenu inévitable. En effet, il y avait, d'un côté, un anticommunisme primaire, idéologiquement soutenu par des curés étrangers, soupçonnés par plusieurs d'être des « agents de l'impérialisme » et, en face, un syndicat puissant, à la rhétorique marxiste-léniniste, inspiré par la récente victoire castriste à Cuba, avec une tradition de lutte fortement ancrée, détenant lui aussi sa propre radio – La Voz del Minero. Le dirigeant syndical des mineurs, Frederico Escobar, a alors affirmé : « Je suis convaincu que cette « face blanche » (k'anka est un terme quechua désignant les Blancs) était de la CIA et de la Police montée canadienne.¹⁸ »

Après plusieurs coups de semonces de la part du syndicat, les mineurs, experts par la nature même de leur travail dans le maniement de la dynamite, font exploser une partie des installations de la radio des Oblats, le 4 juillet 1961. « On en a vu un qui tirait sa dynamite sur le patio (de la radio). Pum! Là oui, la situation s'envenime. De la pierre partout, des tirs de pistolets [...] Ils voulaient détruire la radio et faire sortir le père Lino.¹⁹ »

Le père Lino, c'est le Québécois Jocelyn Grenier, fondateur de la radio. Un homme robuste, entêté, n'hésitant pas à se battre physiquement avec ses adversaires. La tension entre la radio oblate et le syndicat des mineurs est telle que moins de deux ans après son inauguration, soit le 25 décembre 1961, Jocelyn Grenier quitte clandestinement Siglo XX, caché dans une Jeep. « Lino les obligeait (les mineurs) à choisir entre le syndicat et l'Église, entre le communisme et le christianisme. C'est là, je pense, sa principale erreur.²⁰ »

¹⁶ Voir Castañeda Jorge G. (1997) *Compañero, vida y muerte del Che Guevara*, Vintage Español, New-York, 498 pages.

¹⁷ Citation originale : « La CIA piensa que en Siglo XX y Huanuni está el apoyo principal del Che. Y que desde ahí se va a declarar la guerilla urbana » (López-Vigil, 1985, p 161).

¹⁸ Citation originale : « Yo estoy convencido que se ese k'anka era de la CIA y de la Policía Montada del Canadá » . Paroles du dirigeant syndical des mineurs, Frederico Escobar, cité par López-Vigil, 1985, p.118).

¹⁹ Ven a uno que tira su dinamita en el patio. Pum! Ahora sí, se fregó la cosa. Pura piedra, tiro de pistola (...) Querían destrozar la emisora y sacar a fuera el padre Lino » (Témoignage cité in López-Vigil, 1985, p. 69).

²⁰ « Lino les obligaba (los mineros) a escoger entre el Sindicato y la Iglesia, entre el comunismo y el cristianismo. Ahí, pienso yo, estuvo el error principal » (Ibid., p.92).

Le départ plus ou moins forcé du Père Grenier, lié au changement de cap qui s'opérait peu à peu au sein de l'Église catholique romaine, allait lancer la Radio Pío XII dans une aventure peu commune. Le nouveau directeur par intérim de la radio, le Père Gabriel Dicaire, affiche les nouvelles couleurs : « Nous n'allons plus attaquer le communisme. Nous ne sommes pas contre quiconque. En faveur du peuple et de la justice, oui (nous le sommes). »²¹

Cette prise de position allait marquer l'histoire de la Pío XII, de Siglo XX, et dans une certaine mesure de la Bolivie. La Radio Pío XII devait par la suite être l'objet de multiples interventions militaires, son personnel comme plusieurs prêtres oblats devaient être arrêtés, battus par des agents au service des dictatures qui allaient se succéder jusqu'au milieu des années 1980 dans le pays.

Invité à prendre la parole, le 25 avril 1984, lors de l'inauguration du Congrès national des mineurs de Bolivie, le directeur de la Radio Pío XII, Roberto Durette, résume ainsi le parcours de la radio et la relation particulière établie avec ses auditeurs :

À travers le contact avec la classe ouvrière, avec les mineurs, la radio a changé sa mentalité pour se mettre au service de la classe ouvrière [...] L'Église ne peut être neutre. Le Christ n'a pas été neutre. Il opta pour les pauvres. Et si l'Église veut être fidèle à son fondateur, elle doit se mettre au côté (des pauvres) et souffrir les conséquences que souffrent les pauvres.²²

Quant à la programmation de la Pío XII, elle s'orienta, après le départ du Père Grenier, vers un contenu éducatif, avec un programme d'alphabétisation et de formation s'adressant particulièrement aux plus jeunes. C'était dans l'air du temps. Toute l'Amérique latine trempait alors dans une atmosphère « d'éducation populaire » où il s'agissait de renforcer les capacités à la fois organisationnelles et scolaires des Indiens, des paysans et, dans le cas de la Pío XII, des mineurs. « Les idées de Pablo Freire étaient entrées avec force dans le pays. Nous en sommes venus à compter autour de 200 leaders qui faisaient de l'animation pour

²¹ Citation originale : « No se va a atacar más el comunismo. Nosotros no estamos contra nadie (...) A favor del pueblo si, a favor de la justicia (*ibid.*, p.106).

²² Citation originale : « A traves del contacto con la clase trabajadora, con los mineros, la radio ha sido cambiado en su mentalidad para ponerse al servicio de la clase trabajadora (...). La Iglesia no puede ser neutral. Cristo no ha sido neutral. Optó por los pobres. Y si la Iglesia quiere ser fiel a su fundador, tiene que ponerse de ese lado y sufrir las consecuencias que sufren los pobres (extrait tiré des archives de la Radio Pío XII).

d'autres groupes et plus ou moins 3000 élèves.»²³ Un succès sur papier, en terme de participation, mais avec – on devait s'en rendre compte rapidement – peu d'impacts sur les inégalités, l'exploitation et le régime politique qui se durcissait.

Cela nous demandait un maximum d'effort pour un minimum de résultats. C'est ainsi que peu à peu nous nous sommes lancés vers d'autres secteurs : l'amélioration de la production (agricole), la santé animale, la culture de végétaux, remède contre la peste [...] mais plus encore dans l'organisation populaire, des cours de syndicalisme, la formation politique.²⁴

En prenant carrément un virage politique, la Pío XII devait trouver aussi sa véritable vocation. « Il ne faut pas avoir peur d'être politisé. Parce que tous [...] du pape jusqu'au dernier enfant de chœur font de la politique.²⁵ » Ce choix devait avoir des conséquences pour le personnel de la radio comme pour les Oblats.

²³ Citation originale : « Las ideas de Pablo Freire habían llegado con fuerza al país [...]. Llegamos a contar a unos 200 líderes animando a otros grupos y como 3,000 o más alumnos » (López-Vigil, 1985, p.157.).

²⁴ Citation originale : « Los esfuerzos eran máximos y los resultados mínimos. Así que poco a poco nos fuimos lanzando por otros rumbos : mejoramiento de la producción, sanidad, vegetal, medicina contra la peste ...pero más que eso, organización popular, cursos de sindicalismo, formación política » (*Ibid.*, p.159).

²⁵ Citation originale : « No hay que tener miedo a estar politizado. Por que todos desde el Papa hasta el último monaguillo hacen política » (Le directeur de la Pío XII, Roberto Durette cité par López-Vigil 1985, p. 303).

Tableau 1.2
Attentats et interventions militaires contre la Radio Pío XII

Années	Actions posées
1961	Dynamitage des locaux de la Pío XII <u>par les mineurs</u>
1965	Dynamitage de la radio par les militaires
1969	Les militaires s'emparent de la radio, une partie du personnel est emprisonné (Coup d'État Gén. Ovando)
1975	Fermeture et destruction de la radio sur ordre du dictateur Hugo Banzer Suárez. Un des dirigeants de la radio, le prêtre québécois Gustave Pelletier, est jeté en prison
1976	Occupation militaire de Siglo XX, fermeture de la radio
1978	Intervention de l'armée et détention des journalistes de la Pío XII, dynamitage des antennes.
1980	Nouvelle fermeture de la radio, saisie des équipements et arrestation du personnel
1986	Détention du directeur adjoint Gustave Pelletier et du personnel de la Pío XII.

1.3 Questions de recherche :

Ce court exposé, sur ce cas unique que représente la Radio Pío XII dans un contexte tout aussi particulier, nous amène à poser les questions de recherche suivantes :

- **Question générale de recherche :**

Quels principaux facteurs sociaux, politiques et théologiques ont provoqué le changement radical de vocation des prêtres missionnaires de la Radio Pío XII ayant mené à une lutte engagée pour améliorer les conditions de vie de la population locale?

- **Questions spécifiques :**

Quelle vision ces prêtres catholiques, héritiers spirituels d'une idéologie colonialiste – le « missionnariat » catholique – avaient-ils des autochtones à leur arrivée en Bolivie et comment ce regard a-t-il évolué par la suite?

Quelles sont les racines politiques et théologiques qui ont favorisé ce retournement radical des prêtres-missionnaires dans leur relation avec les autochtones?

De quelle manière les prêtres missionnaires se sont-ils servis de la radio pour effectuer cette nouvelle forme d'évangélisation dite libératrice?

CHAPITRE II

LE CADRE THÉORIQUE

Nous l'écrivions un peu plus tôt, la Radio Pío XII constitue un cas unique parce que le modèle est difficilement « reproductible ». Il faudrait en effet reproduire les mêmes conditions historiques, être en face des mêmes contradictions, voire des mêmes humains confrontés à la même problématique. Autrement dit, le but de ce mémoire n'est pas de trouver un modèle idéal de communication alternative capable de devenir à la fois outil de résistance à la dictature et de conquête de la démocratie. Nous nous intéresserons plutôt à ce retournement inédit, qui a fait d'une radio conservatrice, une radio qui, quelques années plus tard, lancera des appels à la résistance et dénoncera la domination étrangère. Nous concentrerons donc nos questions sur le comment et le pourquoi. Comment donc cette radio est-elle devenue un outil d'avant-garde qui a joué un rôle non seulement de transformation au sein de la société bolivienne, mais qui a également induit un bouleversement profond de la relation à Dieu des prêtres-missionnaires oblats. Et pourquoi ces prêtres se sont-ils « laissés » convertir? On comprend intuitivement que les conditions sociohistoriques – l'ébullition sociale des années 60 sur tous les plans : politiques, économiques, idéologiques – servent évidemment de toile de fond à ce retournement original. Enfin, il s'agit de récupérer une mémoire qui se perd. Cette partie de l'histoire est relativement méconnue, non seulement des sciences sociales qui se sont peu intéressées à la chose – l'absence d'ouvrages sur la question en témoigne –, mais aussi de la part des Québécois en général. En effet, pendant que les églises se vidaient au Québec, au moment où la Révolution tranquille atteignait son point culminant, des curés québécois, eux, allaient faire en Bolivie une révolution obstinément moins tranquille.

2.1 Les concepts à l'œuvre

Devant la complexité de l'objet et l'absence de modèles d'analyse, nous proposons une grille d'analyse qui nous permettra de rendre compte de cette complexité à partir des concepts suivants :

1. L'altérité : L'histoire de la Radio Pío XII est marquée avant tout par la rencontre avec l'autre dans un cadre socio-économico-politique hérité de la colonisation espagnole. « Toute l'histoire de la découverte de l'Amérique, premier épisode de la conquête, est frappée de cette ambiguïté : l'altérité humaine est à la fois révélée et refusée » (Todorov, 1982, p. 67). Le thème de la rencontre sera d'ailleurs récurrent dans ce mémoire. Dans cette « question de l'autre », qui est présente dans toute rencontre, nous porterons une attention particulière à l'expérience du Dominicain espagnol Las Casas dont Todorov nous dit que la « conversion à la cause des Indiens a été déclenchée par la lecture de ces mots de l'Ecclésiaste (chapitre 34) : « Le pain des pauvres c'est leur vie : celui qui les en prive est un meurtrier » (*ibid.*, p. 172).
2. Le « monde plein », ou le christianisme perçu comme « la religion de la sortie de la religion » (Gauchet, 1985). En effet, le christianisme – religion monothéiste – a ceci de particulier qu'elle a séparé définitivement le ciel et la terre, invitant les humains à s'emparer de leur monde... Pour le meilleur, comme pour le pire. C'est exactement ce christianisme qui est au cœur de l'engagement des missionnaires oblats oeuvrant à la Radio Pío XII. Nous sommes devant un christianisme ancré dans la réalité sociale, avec au centre la figure de Jésus « un être qui, à l'instar du roi des rois, unit en lui le ciel et la terre, mais qui occupe la place exactement opposée à la sienne [...] un être en lequel il y a, au lieu de la simple participation de médiation classique, entière conjonction de l'humain et du divin dans une disjonction complètement maintenue » (Gauchet, 1985, p. 248).

3. Cet engagement « pour » et « avec » l'autre des missionnaires oblats de Siglo XX puise également à une des racines bibliques, soit celle de « l'option préférentielle pour les pauvres » affichée traditionnellement par l'Église, même par la droite du Vatican. Dans ce mémoire, nous présenterons cependant la version théologique « radicalisée » de cette option préférentielle : la « Théologie de la libération (TDL) », véritable cadre d'analyse de la réalité pour ces missionnaires et la Radio Pío XII où le pauvre est au centre d'une nouvelle évangélisation. Le Christ incarne le modèle à suivre pour que les pauvres soient libérés, pour qu'advienne le Royaume des Cieux conçu comme un nouvel ordre voulu par le Père et révélé par Jésus, un ordre à la fois religieux et politique, une théocratie qui se situe elle-même à gauche. Le Royaume des Cieux vu, en fait, comme la conjonction à venir du ciel et de la terre, royaume dont l'avènement n'est pas inexorable et qui requiert un travail de construction quotidien. Et c'est à travers les pauvres « que se concrétise le nouvel ordre, non à cause de leurs dispositions morales, mais du fait de ce qu'ils sont, c'est-à-dire pauvres, victimes de la faim, des injustices et de l'oppression. Par son Royaume, Jésus désire mettre fin à cette situation humiliante (L. Boff 1988. p. 83) ». Ancrée dans la réalité, la TDL cherche aussi des réponses à travers des analyses faisant appel à des concepts de la sociologie critique, en passant par Marx (la lutte des classes), ou Cardoso (théorie de la dépendance).
4. La radio constitue le lieu privilégié où s'est cristallisée cette rencontre entre les prêtres et les autochtones. Ici, nous analyserons la Radio Pío XII à travers le concept de « sphère publique » vu comme un « espace » où s'établissent des consensus, se mobilisent des opinions, où la culture populaire peut se déployer, où la lutte sociale est représentée, favorisant « la révolte périodiquement récurrente, sous une forme violente ou modérée, d'un contre-projet face au monde hiérarchique du pouvoir » (Habermas, 1992, préface p. VII). L'histoire mouvementée de la Radio Pío XII, marquée par des affrontements armés pour sa défense et une lutte des classes exacerbée par des conditions de vie misérables, nous oblige à pousser plus loin l'analyse à travers cette fois le concept d'espace public oppositionnel ou prolétarien (EPP). Un concept mieux adapté à la réalité

des mouvements sociaux modernes. L'espace public prolétarien est vu comme un lieu « symbolique » qui sert à éprouver le monde et où « les qualités humaines et le processus de production, bien qu'intégrés et entravés par le système de domination établi, portent également des potentiels de libération et de réalisation de soi. Ces tendances ont besoin d'une expression publique au sein de la société pour devenir capables de déployer leur force politique particulière » (Negt, 2007 p. 159).

5. Enfin, la Radio Pío XII se distingue par une pratique journalistique engagée, qui rejette l'objectivité à « l'Occidental ». Il s'agit d'une forme de journalisme qui prend partie, une pratique à la fois subjective, mobilisatrice, où la prise de parole devient potentiellement révolutionnaire, une pratique enfin qui active et réactive un rapport politique au réel. Cette pratique originale sera analysée à travers une des formes idéales du journalisme, c'est-à-dire une façon « de penser le journalisme, le « vrai » journalisme comme un rassemblement conflictuel, c'est-à-dire un mouvement qui institue du commun » (Mulhmann, 2006, p. 330).

2.2 L'altérité : un rendez-vous manqué

La Radio Pío XII doit d'abord être située dans le contexte historique de la « découverte » de l'Amérique, c'est-à-dire à travers le choc des civilisations issu d'une rencontre dont le moteur est la « problématique de l'autre extérieur et lointain » (Todorov, 1982, p. 11). Ce processus de rencontre, nous l'analyserons d'abord à travers le concept d'altérité qui se définit comme la manière d'entrevoir le « caractère de ce qui est autre » (Petit Robert, Édition 2001). Cette problématique de l'altérité doit nous permettre d'identifier plus tard dans ce mémoire les différentes perspectives adoptées par ces prêtres catholiques, qui à partir de 1952, ont commencé à établir ce contact avec l'autre, c'est-à-dire essentiellement avec des mineurs, des paysans, qui pour la plupart appartiennent aux nations quechua et aymara. Cette rencontre avec l'autre, loin d'être statique, évolue, se transforme, tout en s'inscrivant dans la dynamique des bouleversements sociohistoriques qui ont marqué et qui continuent de marquer ce continent. Il s'agit de souligner une fois de plus, que le facteur le plus important dont on doit tenir compte pour comprendre cette rencontre est celui de la conquête et le cadre

colonial qui en découle, à savoir une rencontre marquée par la domination et l'exploitation des uns – une minorité – sur les autres, la majorité. Un cadre essentiellement colonial qui s'est reproduit pour évoluer entre autres vers la « dépendance après l'indépendance » (Cardoso. et Faletto, 1978) avant d'emprunter les habits du néo-libéralisme à la fin du 20^e siècle.

Le but de ce chapitre est donc d'établir quelles sont les différentes perspectives ou les différentes manières d'aborder « l'autre », dans ce contexte sociohistorique encore fortement marqué par l'héritage colonial. Cet exercice nous amènera dans la partie analyse de ce mémoire à mieux saisir dans quelle perspective historique s'inscrit l'action des prêtres missionnaires de la Radio Pío XII et à voir comment ce regard a évolué.

2.2.1 L'or, la croix et l'épée.

L'or et la croix constituent les deux faces d'une même médaille à la base de la violente conquête d'un vaste territoire par les Européens qu'on désignera par la suite sous le nom d'Amérique. D'abord, la cupidité prime lors de cette rencontre avec l'autre. « Ils les tuent parce qu'ils veulent être riches et avoir beaucoup d'or » (Bartolomé de Las Casas, cité par Todorov, 1982, p. 82). L'Amérique latine a servi – et sert encore – de vaste réservoir de matière première pour l'Europe comme pour l'Amérique du Nord et, elle fournit, en plus, une main-d'œuvre abondante, qu'on remplace au fil des pertes, lors de la colonie, par des esclaves noirs venus d'Afrique.

Et puis, jamais loin, le christianisme participe en tant qu'outil de domination et de destruction, non pas des corps, mais des croyances qui l'ont précédé, le plus souvent dans le but de légitimer d'un point de vue religieux la conquête. La participation active des prêtres à ce processus représente aujourd'hui une vérité incontestable, même dans la communauté des croyants.

Nous savons que du point de vue anthropologique, la religion est le noyau de la culture : elle constitue son âme et lui confère son sens le plus fondamental [...] Détruire ce noyau équivaut à décapiter une communauté, disloquer la colonne vertébrale qui sous-tend le corps et décréter la mort culturelle d'un peuple. Telle fut la tragédie, en Amérique latine, pour les cultures-témoins et pour les peuples noirs qui y furent transportés (L. Boff, 1992. p. 95).

Cette « évangélisation » chrétienne partait du postulat qu'on a « le droit, ou même le devoir, d'imposer le bien à autrui » (Todorov, 1982. p. 197). Le bien devant être compris ici comme cette rencontre avec le Dieu blanc et occidental des Espagnols. Une rencontre marquée donc, dans un premier temps, par « la confrontation et (la) destruction de l'altérité [...] la religion chrétienne a participé à ce drame » (L. Boff, 1992. p. 35). Résultat : « le seizième siècle aura vu se perpétrer le plus grand génocide de l'histoire de l'humanité » (Todorov, 1982, p. 13), génocide cautionné par une religion dont le credo de base, paradoxalement, demeure encore aujourd'hui « aimez-vous les uns les autres ».

2.2.2 Typologie de l'altérité

Todorov nous rappelle cependant que « la découverte de l'autre connaît plusieurs degrés, depuis l'autre comme objet, confondu avec le monde environnant, jusqu'à l'autre comme sujet égal au je, mais différent de lui avec infiniment de nuances intermédiaires » (Todorov, 1982, p. 307). Autrement dit, on peut passer toute une vie sans jamais complètement découvrir l'autre. À partir de ces multiples degrés, nous pouvons tout de même établir une typologie de ces manières différentes d'entrer en contact avec l'autre afin de mieux saisir non seulement les rapports entre les autochtones et les missionnaires, mais surtout les valeurs qui sous-tendaient cette mise en rapport.

Tableau 2.1
Trois axes du rapport à l'autre selon Todorov

Jugement de valeur	L'action de rapprochement ou d'éloignement	Je connais ou j'ignore l'identité de l'autre
L'autre est bon ou mauvais	J'embrasse les valeurs de l'autre, je m'identifie à lui	L'autre m'est égal et semblable
Je l'aime ou je ne l'aime pas	J'assimile l'autre à moi, je m'identifie à lui	L'autre m'est égal, mais différent
L'autre est mon égal ou mon inférieur	J'assimile l'autre à moi, je lui impose ma propre image	L'autre est inégal à moi et différent
	L'autre me laisse indifférent	Une gradation infinie entre les états de connaissance de l'autre.

Source : Todorov, 1982.

À partir de ce tableau, il est intéressant de cerner les différents comportements adoptés par les conquistadores, comportements encore pratiqués en Amérique latine, par plusieurs étrangers qui s'y rendent et les bourgeoisies qui y exercent leur domination. Nous appliquerons ces critères – avec l'aide de Todorov – à trois cas bien précis incarnés par : 1) Christophe Colomb, dit le « Découvreur » ; 2) Hernán Cortez, le « Conquistador » du Mexique ; 3) Bartolomé de Las Casas, un de premiers missionnaires à prendre la défense des Indiens. Le but ici est de voir succinctement comment cette grille permet de mieux saisir, pour la suite des choses, jusqu'à quel point les missionnaires Oblats qui ont travaillé à la Radio Pío XII ont vécu l'altérité. Nous voulons aussi analyser comment cette altérité a évolué tout en puisant ses origines dans la colonisation même de l'Amérique latine. En un mot, nous postulons que l'altérité telle que vécue au moment de l'arrivée des Espagnols en Amérique conditionne encore aujourd'hui – avec des variantes – le rapport à l'autre entre autochtones et non-autochtones en Bolivie. Voilà pourquoi, à la lumière des entrevues réalisées sur le terrain, nous appliquerons cette même grille aux prêtres engagés à la Radio Pío XII. Nous terminerons ce chapitre par une analyse de l'autre telle que perçue cette fois par les Indiens. Nous nous rendrons compte alors que, de l'autre bout de la lorgnette, il y avait aussi cette

incapacité à reconnaître l'autre, avec comme résultat une conquête violente, rapide, impitoyable.

2.2.3 Colomb : L'extase devant la nature, l'indifférence devant les hommes

Christophe Colomb doit être vu d'abord comme un soldat du Christ, le fils du Dieu unique et révélé. Pour lui, tout est dans la Bible. En d'autres mots, Colomb incarne le prototype d'une époque où pour plusieurs le sens final est donné d'emblée. Il suffit d'en trouver la confirmation. C'est la stratégie finaliste c'est-à-dire un système d'interprétation qui ne consiste plus à chercher la vérité, « mais à trouver une vérité connue d'avance » (Todorov, 1982, p. 30) et inscrite dans les Écritures.

La façon d'être au monde de Colomb conditionne son rapport à l'autre, en particulier parce que l'explorateur semble beaucoup plus s'intéresser à la nature qu'aux hommes. « Dans l'herméneutique de Colon²⁶, ceux-ci n'ont pas de place à part » (Todorov, 1982, p. 47). Ses descriptions des Indiens sont remplies d'odes soulignant leur beauté, leur générosité, leur naïveté comme ces Indiennes qui « toutes étaient belles ». « On aurait cru voir ces splendides naïades ou ces nymphes des fontaines tant célébrées par l'Antiquité » (Colomb cité par Todorov, 1982, p. 51). Le détachement des autochtones par rapport aux biens matériels l'interpelle : « Pour n'importe quoi qu'on leur donne, sans jamais dire c'est trop peu, ils donnent aussitôt ce qu'ils possèdent » (*ibid.*, p. 53). Enfin, ils sont nus, comme l'étaient les premiers humains au paradis terrestre. Pour Colomb, il s'agit là d'une preuve supplémentaire que culturellement vierges, ils représentent une « page blanche qui attend l'inscription espagnole et chrétienne » (Todorov, 1982, p. 50).

Pour Todorov, les écrits de Colomb trahissent deux attitudes qui seront reproduites par les colonisateurs espagnols qui le suivront. Colomb reconnaît d'emblée, dans un premier temps, la part d'humanité des Indiens, tout en affirmant, dans un second temps, la nécessité de leur assimilation aux valeurs chrétiennes. Il s'agit d'une expression de l'altérité marquée par la supériorité d'une culture sur une autre. Deux expériences de l'altérité, dit Todorov, « qui reposent sur l'égo-centrisme, sur l'identification de ses valeurs propres avec les valeurs

²⁶ Todorov écrit « Colon » selon l'orthographe espagnol, c'est-à-dire sans « B » à la fin en omettant cependant l'accent tonique sur le « O »

en général, de son je avec l'univers; sur la conviction que le monde est un » (Todorov, 1982, p. 59). En d'autres mots, Todorov illustre les deux faces de ce que nous appelons communément l'ethnocentrisme.

2.2.4 Hernán Cortés : le monde au-delà des apparences

Hernán Cortés (1485-1547) a été le troisième Européen à toucher les côtes mexicaines en 1519. En deux ans il aura conquis ce qu'on appelle aujourd'hui le Mexique. C'est la figure typique du Conquistador espagnol : un tenant du principe que la fin justifie les moyens, au-delà de toute éthique ou de toute morale. « On lui doit l'invention, d'une part, d'une tactique de guerre de conquête et, de l'autre, celle d'une politique de colonisation en temps de paix (Todorov, 1982 p.130) ». Avec quelques centaines d'hommes, Cortés a vaincu le plus grand empire de l'époque en Amérique, empire qui régnait alors sur 25 millions d'habitants, dont il ne restera qu'un million au début du 17^{ie} siècle. Son arme : l'adaptation; sa stratégie : comprendre l'adversaire pour mieux le soumettre; sa quête : la richesse et la gloire. Il a compris, comme Machiavel, que la « réputation et le faire semblant (sont) au sommet des valeurs nouvelles » (Todorov, 1982, p.151).

Dans sa stratégie de conquête, Cortés adopte dans un premier temps une tactique basée sur le recueil d'information. « Ce que Cortés veut d'abord, c'est non pas prendre, mais comprendre; ce sont les signes qui l'intéressent en premier lieu, non leurs référents » (*ibid.*, p. 130). Il s'agit d'en savoir le plus possible sur l'autre, dans ce cas sur l'empire aztèque, son « roi » Moctezuma, les croyances, les divisions qui y règnent. Il se sert même d'un agent « infiltrateur » – La Malinche –, une Aztèque maîtrisant l'Espagnol et qui établit le lien avec Moctezuma. Non-seulement la Malinche est-elle au centre de la stratégie communicationnelle de Cortés, mais en plus, elle incarne le premier exemple de métissage de l'Amérique. « Elle ne se soumet pas simplement à l'autre, elle adopte son idéologie et s'en sert pour mieux comprendre sa propre culture, comme en témoigne l'efficacité de son comportement » (*ibid.*, p. 132). Un métissage permettant non seulement « d'extorquer des richesses, mais aussi de soumettre le royaume même » (*ibid.*, p. 129). Il y a donc chez les conquistadors, dans leur rapport à l'autre, une forme de complicité avec les conquérants.

Grâce à La Malinche, Cortés comprend « l'âme » des Aztèques, leurs croyances, leurs mythes, ce qui lui permet ce que nous appelons aujourd'hui la « contextualisation » de son

action. Nous sommes alors dans le domaine du sens à trouver, c'est-à-dire de la recherche, au-delà des manifestations concrètes, d'une signification qui se cache derrière le geste. Cortès apparaît ainsi, par sa souplesse d'esprit qui lui permet de saisir que rien n'est écrit d'avance, comme l'incarnation « de deux cultures : la culture gréco-romaine d'une part, la culture judéo-chrétienne d'autre part » (Todorov, 1982, p. 141). Il convient de souligner que ce souci de comprendre l'autre, à qui on reconnaît une différence, s'inscrit avant tout dans une perspective de domination et de conquête. Une fois la conquête complétée, comprendre l'autre ne revêt plus aucune utilité objective : l'autre apparaît alors au mieux comme un objet de travail. Il s'agit d'une négation non seulement de l'autre, mais surtout de l'humanité dans l'autre.

Des chrétiens rencontrèrent une Indienne qui portait dans ses bras un enfant qu'elle était en train d'allaiter; et comme le chien qui l'accompagnait avait faim, ils arrachèrent l'enfant des bras de la mère, et tout vivant le jetèrent au chien, qui se mit à le dépecer sous les yeux de la mère (Rapport d'un groupe de Dominicains adressé à Charles 1^{er} en 1519, cité par Todorov, 1982, p. 179).

Encore une fois, il s'agit là d'une forme d'altérité qui a subsisté jusqu'à aujourd'hui. Entre cette scène horrible et le massacre, à la Saint-Jean de 1967, de 87 mineurs par l'armée bolivienne (López Vigil, 1985), à Siglo XX (là où se sont installés les Oblats québécois et européens à partir de 1952), plus de 400 ans se sont écoulés, mais l'esprit demeure le même : on nie à l'autre – le Noir, l'Aymara ou le Quechua – son statut de sujet, c'est-à-dire sa condition d'être humain. D'une manière ou d'une autre, il doit s'incliner devant les intérêts du colonisateur. « La barbarie des Espagnols n'a rien d'atavique, ou d'animal; elle est bien humaine et annonce l'avènement des Temps modernes » (Todorov, 1982, p. 185).

2.2.5 Las Casas : l'ancêtre des théologiens de la libération?

Bartolomé de las Casas (1484-1566) arrive en Amérique en 1503 et devient propriétaire d'une « encomienda » dont le principe consiste à faire travailler les Indiens pour les colons sur les terres ou encore plus tard dans les mines. Les terres octroyées à Las Casas sont situées sur l'île d'Hispaniola, qu'on appelle aujourd'hui la République Dominicaine. Il embrassera la prêtrise à compter de 1510 et effectuera une vingtaine de voyages jusqu'à sa mort entre le « nouveau » continent et l'Espagne.

Pour bien saisir l'action du Dominicain, il faut se référer d'abord au principe fondamental qui guide son action dans le Nouveau Monde à partir du moment où il devient prêtre : « Dieu a créé l'homme à son image, offenser l'homme c'est offenser Dieu lui-même » (Todorov, 1982, p. 205). Pour lui, les Indiens « sont déjà pourvus de traits chrétiens » (*ibid.*, p. 207). Dans ce contexte, le travail missionnaire est de faire en sorte que les racines chrétiennes, inscrites en tout homme par le Créateur, se révèlent.

Las Casas représente un des premiers religieux des Amériques à interpréter sa foi non seulement à partir des écritures, mais aussi à partir de ce qu'il voit, du nouveau contexte imposé par la colonisation. Il rompt ainsi avec la tradition « finaliste » pour s'inscrire dans une nouvelle perspective théologique. C'est le début d'un affrontement entre deux discours sur Dieu, deux approches qui évoluent, mais qui conservent toujours une résonance moderne.

L'une fonde la justification théologique de la présence européenne sur l'idée que les richesses des Indes ont une fonction providentielle. L'autre dans une perspective christologique centrée sur l'Évangile qui veut, dans l'histoire, arracher à la pauvreté les Indiens de ces territoires et dénoncer la première attitude (Gutiérrez, 1992, p. 11).

En 1550, Las Casas sera amené à préciser sa pensée dans un débat – la controverse de Valladolid – qui l'opposera à Gines de Sepulveda (1494-1573), un philosophe et Dominicain comme lui. En s'appuyant sur le principe aristotélicien qui veut que lorsque « les hommes diffèrent entre eux autant qu'une âme diffère d'une brute [...] ceux-là sont par nature des esclaves (Aristote, in Politique, cité par Todorov, 1982, p. 194) ». Sepulveda tente de donner un fondement philosophique à la conquête espagnole à partir du postulat qu'« on a le droit, ou même le devoir d'imposer le bien à autrui (*ibid.*, p. 197) ». En fait, les dirigeants espagnols découvrent l'écart entre les lois régissant la métropole et celles régissant la colonie. En d'autres mots, « le massacre (des Indiens) a besoin d'un cadre approprié » (*ibid.*, p. 185) avec à la base l'idée fortement ancrée de l'infériorité des Indiens. C'est cette idée qu'il faut « enchâsser » dans les textes juridiques, dirait-on aujourd'hui.

Las Casas y opposera une réplique qui durera 5 jours. Il y prêche l'universalité des lois chrétiennes, ce qui fait des Indiens des « égaux » devant Dieu : « Tous les Indiens qui s'y trouvent (en Amérique) doivent être tenus pour libres : car en vérité ils le sont, du même droit qui fait que je le suis moi-même » (Las Casas cité par Todorov, 1982, p. 206). Las Casas s'inscrit dans ce que nous appellerons plus tard le perspectivisme, à travers le postulat –

repris quatre siècles plus tard par les théologiens de la libération – qui veut « que le Dieu des Indiens, bien que n'étant pas le vrai Dieu, est néanmoins considéré tel par eux » (Todorov, 1982, p.238).

L'altérité, pour Todorov, va au-delà de la reconnaissance de l'égalité et inclut la différence inscrite au sein d'une identité commune : celle de l'humanité. Les positions de Las Casas dans cette perspective sont généreuses, mais demeurent tout de même étroites : « S'il est incontestable que le préjugé de supériorité est un obstacle dans la voie de la connaissance, il faut aussi admettre que le préjugé d'égalité en est un plus grand, car il consiste à identifier purement et simplement l'autre avec son propre idéal du moi » (*ibid.*, p. 210).

2.2.6 Les Aztèques et les Dieux à cheval

La négation de l'altérité, c'est-à-dire l'incapacité de voir l'autre à la fois égal et différent, est fortement liée, nous dit Todorov, au système symbolique porté par chacun. Il soutient que ce système agit comme un filtre au travers duquel s'établit l'interprétation que l'on se fait de l'autre. « Toute recherche sur l'altérité est nécessairement sémiotique; et réciproquement la sémiotique ne peut être pensée hors du rapport à l'autre » (*ibid.*, p. 200). À partir de ce postulat, Todorov avance l'hypothèse que le résultat rapide et spectaculaire obtenu par les Conquistadores, qui ont assujéti, avec une poignée d'hommes, des centaines de milliers de guerriers, a été obtenu « parce que les Mayas et les Aztèques ont perdu la maîtrise de la communication » (*ibid.*, p. 82). L'arme suprême des Espagnols aurait donc été leur plus grande capacité à interpréter les signes.

Pour Todorov, c'est l'univers religieux des Indiens qui explique leur incapacité à bien saisir les Espagnols et à cerner leurs intentions. C'est ce qui explique aussi qu'ils ont manifesté très peu d'intérêt à s'informer sur les origines, les comportements de ces ennemis d'un nouveau genre. Les Aztèques et les Mayas – comme les Incas plus tard – n'avaient en fait la condition humaine des Espagnols. « Les Aztèques renoncent face aux Espagnols à leur système d'altérités humaines et se trouvent amenés à avoir recours au seul autre dispositif accessible : l'échange avec les dieux » (*ibid.*, p.100).

Pour les Aztèques, les Espagnols sont en effet perçus comme des dieux, Cortès lui-même est vu comme la réincarnation du dieu Quetzalcoatl, une divinité, qui dans la

cosmologie aztèque, avait promis de revenir : « L'idée d'une identité entre Quelzolcoatl et Cortès a bien existé dans les années qui ont suivi immédiatement la conquête » (*ibid.*, p. 153). Dans ce contexte, pour les Aztèques, les victoires espagnoles apparaissent inéluctables. Selon leurs croyances, le passé l'emporte sur le présent, la notion du temps est circulaire. « Leur éducation verbale favorise le paradigme au détriment du syntagme, le code au détriment du contexte, la conformité à l'ordre plutôt que l'efficacité de l'instant, le passé plutôt que le présent » (*ibid.*, p. 113).

À ce comportement, les Espagnols opposeront celui de l'interprétation, de l'adaptation constante, substituant au déterminisme, la tactique et le faire-semblant. « Le Dieu des Espagnols est un auxiliaire plutôt qu'un Seigneur, c'est un être qu'on use plutôt qu'on en jouit » (*ibid.*, p. 139) et « c'est bien grâce à sa maîtrise des signes des hommes que Cortès assure son contrôle sur l'ancien empire aztèque » (*ibid.*, p. 155).

2.3 De l'unicité à une société sujette d'elle-même.

Nous venons de voir que cette rencontre de deux civilisations s'est d'abord traduite, peu importe de quel côté on se place – Espagnols ou Aztèques – par une négation de l'autre. Elle fut le lieu d'un rendez-vous manqué, dans tous les sens du terme. C'est fondamentalement ce à quoi nous faisons référence lorsqu'avec Todorov nous soulignons que ce rendez-vous manqué est bel et bien le résultat d'un refus de l'altérité, un refus qui s'inscrit dans le rejet de la condition de l'autre en tant que sujet, en tant que membre singulier d'une même famille « élargie » qu'on appelle aujourd'hui l'humanité.

Cette négation de l'autre entraîne une première conséquence : une impossibilité à communiquer. Car si, comme le suggère Morin, c'est « parce que le sujet porte l'altérité en lui-même qu'il peut communiquer avec autrui » (Morin, 1995, p. 51), nous pouvons avancer, qu'à l'inverse, toute communication est impossible si l'altérité de l'autre est niée. Voilà un élément essentiel du colonialisme qui en refusant la communication avec l'autre, s'oppose par le fait même à « cette autre forme, positive ou neutre, de contact avec autrui » (Todorov, 1982, p. 225).

Todorov affirme en fait que c'est le rapport au divin des uns et des autres qui sépare inexorablement Espagnols et Aztèques et qui empêche la reconnaissance mutuelle de

l'identité humaine. En privilégiant le contact avec les Dieux, plutôt qu'avec l'ici-bas, les Aztèques perdent la maîtrise du présent, car « le surnaturel est l'enfant du déterminisme » (Todorov, 1982, p. 113) et de la conformité avec ce qui était. Quant à la stratégie d'adaptation choisie par les Espagnols et par Cortès, en particulier, qui consiste à comprendre avant d'agir, force est de constater qu'elle illustre tragiquement que « la conquête du savoir conduit à la conquête du pouvoir » (*ibid.*, p. 316). Ces deux attitudes témoignent du fait que la conquête s'est bel et bien réalisée sur fond religieux, sur un plan, donc, qu'on n'aborde guère en général : les uns avaient les yeux au ciel et les autres les deux pieds bien sur terre.

C'est cette façon radicalement opposée d'aborder le divin – et par conséquent, le monde ici-bas – que nous analyserons plus profondément dans ce chapitre. Car cette rencontre manquée a également eu comme résultat l'imposition de la chrétienté aux conquies. « Les prêtres et les frères chrétiens vont occuper très exactement la place qui a été laissée vide après la répression contre les professionnels des cultes religieux indigènes » (*ibid.*, p.80-81). Malgré un syncrétisme particulier à l'Amérique latine, cette imposition a connu à son tour un revirement partiel – cinq cents ans plus tard dans une forme radicalisée – qui a donné lieu à une meilleure prise sur la réalité contribuant à une lutte sociale et politique au nom d'un modèle appelé Jésus-Christ. C'est ce lien entre la nature politique de la chrétienté et la lutte sociale radicalisée – incarnée par la Théologie de la libération – que nous tenterons d'établir dans les prochains chapitres.

2.3.1 Le christianisme ou la religion de la sortie de la religion.

DES DIZAINES DE MILLÉNAIRES SANS DOUTE DE RELIGION CONTRE POLITIQUE; CINQUANTE SIÈCLES DE POLITIQUE CONTRE RELIGION, POUR EN ARRIVER À L'EXTÉNUATION EN RÈGLE DE CELLE-CI ET À LA RÉSORPTION DU LEGS LE PLUS LOURD ET LE PLUS OBSÉDANT DE NOTRE PLUS LOINTAIN PASSÉ. VOILÀ QUI DONNE LA MESURE DE L'ARRACHEMENT QUE NOUS VENONS DE VIVRE ET DONT NOUS COMMENÇONS À PEINE À NOUS REMETTRE²⁷.

²⁷ Gauchet Marcel (1985), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Collection Paris : Folio Essais. p. 21

Ce rapport au divin, si radicalement différent entre les Indiens d'Amérique et les Espagnols – avec les conséquences qu'on connaît – s'explique selon nous par la nature des religions en présence. La première est polythéiste, le ciel et la terre ne font qu'un, le temps est circulaire, tout est déjà prévu, tandis que les apparences et la réalité se confondent, tout comme le présent et le passé. La seconde véhicule des principes contraires : le Dieu des chrétiens a son lieu à lui qui est le Ciel, les humains eux vivent sur terre; les apparences peuvent être trompeuses; à la tradition, on préfère l'adaptation, car les règles régissant le monde demeurent à découvrir et surtout on a intériorisé le principe très chrétien du « aide-toi, le Ciel t'aidera! ». Autrement dit, le monde occidental et chrétien s'est recomposé en dehors de la religion pure, celle totalitaire qui englobait tous les aspects de la vie. En un mot, l'avènement de la chrétienté a donné le signal de « la clôture de l'ère des Dieux (sic) » (Gauchet, 1985, p. 13).

Attention, quand nous parlons de la clôture de l'ère des Dieux, nous ne postulons pas l'avènement d'un monde athée ou plus simplement de la laïcité qui s'impose ici et là, mais nous faisons plutôt référence à un basculement majeur, voire radical, dans un nouvel univers, tant matériel que spirituel, induisant un changement non seulement dans notre rapport au monde, entre les humains, mais aussi dans notre forme de pensée. Ce basculement correspond à la fin de ce monde de « l'unicité » où le religieux occupait toute la place – comme chez les Aztèques.

Pour bien comprendre la démarche qui va suivre, nous définirons d'abord ce que nous entendons – avec Gauchet – par religion de l'unicité. Quelles en sont les principales caractéristiques et le rapport au monde qui en découle? Ensuite, nous irons aux racines du christianisme pour bien saisir les aspects révolutionnaires qu'il porte en lui. Ce détour nous permettra de mieux comprendre pour la suite de ce mémoire les origines du radicalisme social dont se revendiquent les théologiens de la libération. Ce radicalisme a trouvé au sein de la Radio Pío XII un espace symbolique permettant la canalisation et la concentration des forces oppositionnelles contre des régimes autoritaires, héritiers eux aussi de la structure laissée par le régime colonial.

2.3.2 La religion primitive : l'union sacrée du Ciel et de la Terre.

La religion primitive, c'est d'abord un monde où le religieux « occupe toute la place, y compris celle qui revient par la suite à l'État » (Gauchet, 1985, p. 20). C'est le monde du gouvernement exclusif, mais en dehors des hommes. « L'invisible » prend pour ainsi dire des traits humains, entretenant des illusions sur le monde comme sur les hommes, car « l'interprétation mythique du monde et l'emprise magique sur le monde peuvent s'intégrer mutuellement l'une dans l'autre, parce que relations internes et relations externes ne sont pas encore conceptuellement séparées » (Habermas, 1987, p. 65).

La religion pure instaure également la dépossession. Une dépossession d'abord du présent, induisant « une absolue dépendance envers le passé mythique et qui garantit l'immuable fidélité de l'ensemble des activités humaines à leur vérité inaugurale en même temps qu'elle signe la dépossession sans appel des acteurs humains vis-à-vis ce qui confère matérialité aux faits et gestes de leur existence » (Gauchet, 1985 p. 49).

Le monde de la religion de l'unicité instaure enfin la supériorité du collectif sur la volonté des individus, « le dehors comme source et l'immuable comme règle » (*ibid.*, p. 55). En résumé, la religion pure c'est « l'adhésion à ce qui est, et l'essentielle conformité supposée de l'expérience collective à sa loi ancestrale » (*ibid.*, p. 65). C'est le refoulement du politique, le politique vu comme le « vivre-ensemble », comme la condition qui « nous rattache à nos prédécesseurs et par laquelle nous continuons d'appartenir à la même humanité, celle qui demeure en dépit de l'ampleur du changement et qui définit notre identité d'acteur de l'être ensemble » (Gauchet, 2005, p. 9).

Le monde pré-moderne était à la fois l'intention d'un dieu et un ordre éternel; le monde moderne est celui où la subjectivité se sépare de l'objectivité, où les lois morales ne sont plus les lois naturelles» (Touraine, 1995, p. 21).

2.3.3 Les origines et le grand réaménagement du monothéisme

Mais comment cette révolution, qui à terme mènera entre autres à l'éclosion de la pensée rationnelle, s'est-elle opérée? D'abord, nous dit Gauchet, par un réaménagement de l'articulation entre le visible et l'invisible, entre l'ordre humain et l'au-delà, en réduisant l'altérité au profit de l'intériorité, induisant une relation au monde et à Dieu radicalement différente. Un tel bouleversement de l'ordre des choses transforme totalement le mode de

pensée en instaurant « la nécessité de dépasser les apparences de la multiplicité sensible pour remonter derrière à l'Un qui les sous-tend. Et l'effort indéfini, partant, pour dissocier l'universel du singulier, l'abstrait du concret. Soit les modalités de fonctionnement d'une pensée proprement spéculative dans ce qui l'oppose à la pensée mythique » (Gauchet, 1985, p. 92-93).

Les hommes deviennent ainsi libres de transformer à leur guise – pour le meilleur, comme pour le pire – un monde qui désormais leur appartient. Les Dieux, devenus l'Un, avaient leur monde qui leur était propre. Entre l'ici et l'au-delà, le divorce est consommé car l'être suprême donne non seulement la vie, mais aussi la liberté, concept central, comme nous le verrons un peu plus loin, pour les théologiens de la libération.

Mais prudence : le Dieu de l'Alliance avec son peuple, celui qui s'est révélé à Moïse, ne fait pas n'importe quoi. Il s'intéresse au monde, il opère dans le présent. C'est lui qui a réconcilié l'actuel et l'originel. Voilà pourquoi c'est un Dieu qui garde un oeil sur « le sort des hommes dont il englobe et surplombe les destinées » (*ibid.*, p. 107).

En fait, on voit une fois de plus que dans l'aventure humaine rien n'est très clairement et définitivement établi. Entre l'immanence, qui liait dans la religion première l'humain et le divin, le visible et l'invisible, et maintenant la transcendance, qui instaure l'économie de dualité, il existe une constante tension encore très présente aujourd'hui. Gauchet le souligne en précisant que « toute l'histoire religieuse et intellectuelle de l'Europe chrétienne va tourner autour de cette unique et même enjeu central : peser en faveur de l'omnipotente extériorité de Dieu, effort pour le contrer ou pour revenir sur ses effets » (*ibid.*, p. 118). Le conflit larvé entre Rome et les théologiens de la libération portera essentiellement sur cet enjeu : Dieu nous contraint-il, à travers la construction de son Royaume entamé par le Christ, à intervenir et changer les relations entre les hommes? Ou au contraire, son Royaume étant ailleurs, ne nous invite-t-il pas à rendre à César ce qui est à César et au Père ce qui est au Père?

Malgré tout, nul retour en arrière n'est possible pour Gauchet. Cette rupture est définitive et cet arrachement constitue l'événement fondateur de la société d'aujourd'hui se déployant sur trois axes : primo, la rationalité, qui a induit un changement radical de notre relation aux choses en imposant le règne de la raison; deuxièmement, l'apparition de l'individualité, avec sa sœur jumelle la liberté, créant les conditions de la transformation de

l'individu en « sujet » entretenant une relation personnelle avec Dieu; tertio, l'appropriation du monde naturel ouvrant la porte à sa transformation permanente, ce que Gauchet définira par le « monde-plein ». C'est-à-dire un monde qui « d'intangiblement » (sic) donné qu'il était devient à constituer. Dieu devenu autre au monde, c'est le monde devenant autre pour l'homme-doublement : par son objectivité au plan de la représentation, et par sa transformabilité (sic) au plan de l'action » (*ibid.*, p. 189). C'est justement à la « transformativité » du monde que s'attaqueront les théologiens de la libération... au nom de ce Dieu qui, au Ciel, n'est pas indifférent au sort du monde et qui exige de ses ouailles la construction quotidienne du Royaume de Dieu, un Royaume qui assurera à nouveau la conjonction du Ciel et de la Terre.

C'est en fait une réorientation radicale de l'agir. Toute l'originalité de la pensée de Gauchet est là : la transformation radicale de la relation entre les humains et leurs dieux a entraîné une transformation radicale de la pensée, de la relation des humains entre eux et à leur monde, ce qui a permis une appropriation humaine de ce monde et la transformation radicale de ce dernier. C'est ce basculement essentiellement « mental » – cette reconfiguration de l'esprit humain pour employer une métaphore informatique – qui a permis l'explosion subséquente des forces productives et l'accouchement de la société telle que nous la connaissons aujourd'hui. Le retournement religieux devient, pour Gauchet, ce que la lutte des classes était pour Marx : le moteur de l'histoire.

Car c'est l'ensemble des facteurs qui concourent fondamentalement à spécifier notre système de civilisation au regard des sociétés antérieurement connues qui sort de ce grand reflux du système de l'extériorité. Politique selon la représentation, investissement en règle de l'avenir, connaissance selon l'objectivité des causes, arraisonnement de la nature, poursuite de l'efficacité matérielle comme fin en-soi : autant d'éléments clés de la modernité, dont la genèse solidaire et la cohérence globale, ne deviennent intelligibles, en dernier ressort, qu'une fois réinsérés dans le procès central du retournement de l'altérité sacrée dont le christianisme a fourni la matrice (*ibid.*, p.201).

2.3.4 État contre religion

Pour Gauchet, le coup de grâce à la religion primitive a été donné par l'émergence progressive de l'État qui « apparaît clairement comme l'événement majeur de l'histoire humaine (qui) correspond à un gigantesque remaniement des articulations constitutives de l'établissement humain à une transformation au sens strict du terme – tous les éléments du

dispositif d'avant se retrouvent dans le dispositif d'après réparti et lié » (*ibid.*, p. 20). Plus précisément, l'État apparaît comme le résultat du « travail de remodelage du politique hors de la religion » (Gauchet, 2005, p. 19). C'est l'outil qui consacre la rupture avec les Dieux « la machine qui rend l'autonomie humaine concevable en lui prêtant corps de manière opératoire » (*ibid.*, p. 18-19).

Reste ouverte alors toute la question du « pourquoi ». Comment un tel réaménagement a-t-il été possible? Quelles sont les conditions qui ont permis un tel retournement, une telle brisure, une telle « mutation catastrophique »? Gauchet situe les racines de l'État à une époque où s'est opéré « le tournant axial », un concept qu'il emprunte à Karl Jaspers. Une époque qu'il situe au premier millénaire avant le Christ, un moment marqué par des « innovations spirituelles, conceptuelles, philosophique (sic), qui font entrer l'humanité dans le monde intellectuel qui est encore le nôtre » (Gauchet, 2003, p. 104). On constate alors un réaménagement, en fait un « déplacement entre le visible et l'invisible » (*ibid.*, p. 109), qui fait passer l'humanité de la religion primitive à la religion actuelle. C'est le passage en fait d'un type de religion à une autre où l'inégalité entre les hommes n'est plus définie par le religieux, mais par le politique. La dépossession existe donc toujours, mais cette dépossession est celle des hommes par les hommes. En se situant au dessus des hommes, l'État institue le fait que certains sont destinés à gouverner – une infime minorité – tandis que la grande masse, elle, doit obéir. Or, cette domination se présente sous une toute autre apparence, celle d'une volonté d'« unification dernière du monde » (Gauchet, 1985, p. 79). En l'unifiant, en le ramenant sur terre pourrait-on dire, ce revirement majeur de l'humanité rend aussi le monde transformable par la volonté ou la force déployées par les hommes.

L'État impose non seulement la domination, mais également une logique de l'expansion de cette même domination en tant que seconde nature : « Il y a latente, la perspective d'une domination universelle, de l'unification dernière du monde sous la férule du plus puissant parmi les puissants » (*ibid.*). La rupture avec les Dieux apparaît donc plus que jamais comme la domination sans limites de l'homme par l'homme. Une domination qui a cependant besoin de s'imposer non seulement par la contrainte des armes, mais aussi par une alliance entre le politique et le spirituel. Et sur ce plan, l'utilité du Dieu unique apparaît comme essentiellement politique. « L'universalité du Dieu unique s'atteste dans la perspective

temporelle d'une victoire sur les faux dieux des grandes puissances oppressives » (Gauchet, 2003, p. 127). C'est cette logique qui opère au 16^{ie} siècle et qui scelle l'union sacrée de l'épée et de la croix lors de la Conquête de l'Amérique.

Tableau 2.2**Religion de l'Immanence contre Religion de la Transcendance**

UNICITÉ (Immanence)	TRANSCENDANCE
Polythéisme	Monothéisme universel
Unité du Ciel et de la Terre	Séparation de l'ordre terrestre et de l'ordre Divin
Unité de l'humain et de la nature	Unité de l'humain avec l'humain/Séparation entre l'homme et la nature
Supériorité du collectif sur l'individu	Individualité/L'homme devient sujet Subjectivité (la relation entre moi et moi)
Conformité à la loi ancestrale	Conformité à la loi de la cité
Mythe	Raison/Loi interne des choses
Monde surdéterminé/monde sur interprété	Monde à déterminer et à interpréter
Conformité à l'ordre	Efficacité de l'instant/adaptation
Passé	Présent/Futur
Altérité divine (individu-divinités)	Altérité structurelle (sujet-État)
Destin	Hasard

(Inspiré de Gauchet, 1985. et Todorov, 1982.)

2.3.5 L'Empire romain : la base de lancement politique du christianisme

Pour Gauchet, le judaïsme – et son héritier politique, le christianisme – devient après les premiers balbutiements de l'État, l'incarnation de ce nouveau rapport à Dieu qui induira, diffusera et consolidera ce retournement religieux radical. Car non seulement fallait-il opérer cette division avec l'au-delà, pour s'appropriier pleinement le monde d'ici, mais encore fallait-il profiter d'une conjoncture à la fois historique, sociale et politique pour en assurer l'expansion. Gauchet le dit et le répète, ce basculement aurait pu ne jamais avoir lieu. Voilà pourquoi – quelques siècles après Moïse – Jésus, ses disciples, et l'Empire romain deviennent une « trinité » sur laquelle s'appuie le nouveau mode de pensée, la base de lancement d'où se déploieront les forces menant à la sortie du religieux, forces qui au plan théologique et politique agissent encore aujourd'hui.

Le Christ d'abord constitue l'incarnation non seulement du divin dans l'humain, mais aussi celle de ce retournement religieux. Les Juifs qui attendent un Messie libérateur, guerrier, capable de vaincre l'opresseur voient arriver le « Fils de Dieu » qui prêche tout le contraire : l'amour, la compassion, la solidarité avec les faibles. « Ce n'est pas quelqu'un qui va gagner, mais qui va perdre, qui sera humilié, qui ne sera pas reconnu » (Gauchet, 2003, p. 128). Le Royaume de Dieu est ailleurs répète l'homme de Nazareth. Il fixe une fois pour toutes cette frontière entre le ciel et la terre, instaurant ce Dieu inatteignable, tout en inaugurant du même souffle le processus menant au Royaume de Dieu, cette « conjonction terminale de la terre et du ciel » (Gauchet, 1985, p. 237). Autrement dit, le Royaume de Dieu se construit quotidiennement et devrait mener à terme à l'union entre le divin et l'humain. Voilà le message essentiel de l'Incarnation : une conjonction de deux mondes à la fois présente et en devenir.

Concevez, nous dit Gauchet, comme l'humanité ordinaire de Jésus enjoint de le concevoir, un être qui à l'instar du roi des rois, unit en lui le ciel et la terre, mais qui occupe la place exactement opposée à la sienne; et vous ne pouvez le penser autrement que comme un être en lequel il y a, au lieu de la simple participation de médiation classique, entière conjonction de l'humain et du divin dans une disjonction complètement maintenue (*ibid.*, p. 248).

Pour Gauchet, après Moïse instaurant le monothéisme, Jésus opérant la scission définitive entre l'ici et l'au-delà, intervient Paul, qui en s'appuyant sur l'Empire romain, donne au

christianisme sa vocation universelle. Car le pouvoir unifiant de l'empire « tend à l'unification de l'âme et du monde. Comme elle porte à une redéfinition des règles de vie, substituant à l'esprit de la coutume l'étroite observance communautaire, l'exigence d'une conformité personnelle et résonance à une loi comprise elle-même comme celle de l'univers » (*ibid.*, p. 253).

Cette révolution chrétienne qui embrasera une bonne partie du bassin méditerranéen avant de s'étendre au nord, reposera sur trois socles : la foi, l'église et le Roi. La foi qui impose simultanément une relation de l'être à ses croyances et un certain rapport à la réalité, intériorisant ainsi la séparation de l'ici et de l'au-delà. Ensuite un christianisme reposant sur une organisation – l'Église – considérée, par Gauchet, comme « une institution sans précédent : la première bureaucratie au sens de l'histoire [...]. Elle n'a pas seulement à gérer un enseignement et un corps de prescriptions une fois pour toutes arrêtés. Elle a constamment à les « redéfinir » (*ibid.*, p. 265). Enfin, la royauté de droit divin, absolutiste, despotique, mais qui porte déjà en elle la semence de sa propre destruction et qui accouchera à terme, vers le XIII^e siècle, de la complète autonomisation d'un ordre terrestre.

À partir du moment où la royauté est amenée de la sorte à revendiquer l'indépendance de son institution divine, elle change tacitement d'essence [...] Révolution invisible en laquelle se joue ni plus ni moins le commencement de la politique moderne [...] d'où surgira au bout du compte cette nouveauté prodigieuse : le pouvoir représentatif (*ibid.*, p. 278-279).

Avec le pouvoir représentatif, se développe concurremment le concept de l'égalité, fruit de la rencontre entre la révélation juive et la sagesse grecque. Avec ceci de particulier, cependant, que la chrétienté va plus loin : à la pensée grecque qui engageait une forme de compromis obligé avec l'ancien, les chrétiens substituent un regard tourné délibérément vers l'avenir, l'horizon à construire. Le regard porte, en effet, vers une société essentiellement bâtie sur l'idée de changement et de progrès, dont la base sera l'État, véritable socle de l'identité, garant de la continuité institutionnelle. L'État devient l'immuable, comme l'était le religieux du temps de l'unicité, mais en même temps garant de la culture du changement. Les humains passent, les institutions restent. C'est la puissance de la perpétuité, la nouvelle promesse d'éternité. À ce qui était fixé d'avance par la religion primaire, se « substitue la libre dynamique, d'une division du travail social réglée par les seules nécessités internes du procès de production-consommation, nécessités elles-mêmes assumées (liberté

d'entreprendre) et anonymement régulées » (*ibid.*, p. 369). D'une société du « subi », nous dit Gauchet, l'humanité passe à une société du « voulu », donc – en théorie ajouterait-on – sujette d'elle-même.

Enfin, en favorisant l'adaptation plutôt que la tradition, la transcendance favorise ce que Habermas appelle une « situation ouverte [...] caractérisée par la conscience d'alternatives, une socialité atténuée des croyances et une moindre peur devant les menaces pesant sur elles » (Habermas, 1987, p. 78). La religion catholique se retrouve donc, par la transcendance qui la caractérise, exposée de manière permanente « au ressourcement et à la dissidence, (car la transcendance) l'excentre potentiellement et loge l'instabilité en son cœur » (Gauchet, 1985 p.97). Voilà en peu de mots où logent les prêtres qui opéreront le virage radical de la Radio Pío XII dans les années 60. C'est ce que démontreront les prochains chapitres.

2.4 La Théologie de la libération : le Christ devient révolutionnaire

L'altérité niée et une religion (le catholicisme) plus efficace que l'autre du point de vue guerrier en raison d'un rapport à Dieu où la fin justifie les moyens, voilà deux des piliers sur lesquels repose la Conquête dont les effets sont encore mesurables aujourd'hui : l'Amérique latine demeure le principal réservoir du catholicisme et sa pauvreté généralisée est largement tributaire d'une place dans le monde héritée du système colonial. Une défaite à la fois spirituelle et militaire dont des millions de personnes paient encore aujourd'hui le lourd tribut.

Le présent chapitre vise à installer un cadre qui nous permettra de mieux comprendre l'évolution théologique de ces jeunes prêtres étrangers, une évolution révélatrice de celle qui a marqué leur rapport à la population locale. Nous postulons que le rapport au divin de ces jeunes prêtres s'est transformé – tout en se maintenant à l'intérieur du cadre chrétien, hérité lui aussi de l'Espagne colonisatrice – et qu'il a pris une forme radicalisée. Cette forme radicalisée nous la désignerons – comme d'autres avant nous – sous le nom de Théologie de la Libération (TDL).

Nous prétendons à ce stade-ci que la TDL est le référent qui a guidé, du point de vue théologique comme du point de vue politique, les actions des prêtres engagés au sein de la Radio Pío XII, à partir de la fin des années 1960. Bien qu'elle semble paradoxale à première

vue, nous défendrons ici l'idée que la TDL représente aussi l'incarnation radicale de la « religion de la sortie de la religion ». Pour les théologiens de la libération, « Dieu accueille ses enfants et leur ouvre son cœur, mais il est dans les cieux et non sur terre. Cette distance est maintenue » (L. Boff, 1988, p.51). Pour la TDL, la tâche des hommes consiste, dans ce contexte, à s'emparer de ce monde pour le transformer et construire une « nouvelle société dans laquelle il n'y ait plus de pauvres comme masses et comme classes. C'est pourquoi ce choix est politique » (*ibid.*). Le pauvre devient l'incarnation du sujet, en tant qu'acteur principal de l'histoire des hommes. Cette nouvelle société, comme nous le verrons, consiste politiquement parlant en un dépassement du capitalisme pendant qu'au plan théologique, elle prépare la voie à la reconstitution du Royaume de Dieu consistant en la réunion, à nouveau, du ciel et de la terre.

2.4.1 Les racines de la Théologie de la libération

Dieu, comme dans toute théologie, constitue le principe premier de la TDL. Ce Dieu, bien que séparé de ses sujets, n'en est pas moins préoccupé des humains à qui, avec la vie, il a octroyé le plus grand cadeau qui soit : la liberté. Or, une vie faite de misère et d'oppression nie à la fois la vie et son corollaire, la liberté. Dans ce contexte, et il s'agit du principe second de la TDL, l'œuvre évangélisatrice doit partir « de la rencontre avec le pauvre » (C. Boff, et Pixley, 1990, p. IV). Ce sont ces deux moments pourrait-on dire qui caractérisent fondamentalement la TDL, c'est-à-dire un va-et-vient constant entre le ciel et la terre. C'est, en fait, dans ce lien dialectique que s'effectue une nouvelle synthèse entre la foi et le monde. Un premier moment, donc, caractérisé par « une réflexion de base autour des données de la foi (toujours dans l'optique de la libération) et un moment d'application ou mieux de mise en œuvre vécue de la foi au sein de telle ou telle réalité profane. L'un correspond à une théologie plus de base et transcendante, l'autre à une théologie plus historique et immanente » (*ibid.*). Dans le cas de l'Amérique latine, cette réalité profane porte les marques de l'oppression, de l'exploitation, de la domination et de la dépendance. L'outil, menant au dépassement de cette situation pour la TDL, s'appelle la nouvelle évangélisation. Il inclut la lutte des classes pour qu'advienne une nouvelle société sans exploitation du point de vue politique. Ce qui, d'un point de vue de la théologie, correspond aux conditions préalables de l'avènement du Royaume de Dieu. Nous sommes ici devant le paradoxe à la base de la

TDL: la religion de la sortie de la religion représente aussi, dans sa forme radicalisée, une invitation à la transformation du monde ici bas... au nom de Dieu.

C'est aux sources de la Bible que la TDL puise ses principaux concepts. Le livre sacré des chrétiens – et en partie des Juifs, du moins pour tout ce qui précède le Nouveau Testament – évoque l'histoire du monde autant que la relation des hommes avec Dieu, de même que les lois qu'il a laissées à travers sa parole, ses paraboles et métaphores. Sa lecture plonge les théologiens comme les non-initiés dans une herméneutique où les interprétations peuvent être multiples. En dernière instance, c'est à l'Église de trancher le débat portant sur le sens. Nous verrons qu'il s'agit là d'une source permanente de tension entre « la première bureaucratie du monde » et les théologiens de la libération.

Nous postulons également que ces jeunes prêtres, pour la plupart, devaient également subir l'influence des grands courants de contestation qui ont balayé pratiquement l'ensemble des pays du Nord, de Paris à Prague, de Los Angeles à Mexico. La Théologie de la libération leur permettait de concilier leur foi avec les réalités auxquelles ils étaient confrontés en favorisant une lecture cohérente des causes des inégalités et de l'oppression dont ils étaient témoin. Mais cette théologie leur fournissait également la liberté de s'engager à changer cette même réalité au nom de l'action évangélisatrice, perçue d'un autre angle : celle du pauvre.

Pour ces jeunes prêtres, la question centrale qui se pose est alors : « Comment amener la bonne nouvelle au milieu de réalités sociales si dévastatrices? » (L. Boff, 1992, p. 11-12). Le point de départ de la Théologie de la libération s'avère donc « l'interrogation sur le lieu concret et historique où Dieu se révèle » (Hinkelammert, 2000, p. 79). Voilà donc illustré ce va-et-vient dont il était question un peu plus tôt. Une position éthique et épistémologique qui les amènera à puiser aux racines de la Bible la signification théologique de la pauvreté tout en effectuant une synthèse avec la sociologie critique de l'époque. « Toute la sociologie de Fernando Henrique Cardoso, de Raúl Prebisch, la théorie de la dépendance, l'éducation populaire de Paolo Freire nous influencèrent alors fortement » (L. Boff, 1994, p. 28). Il s'agit pour les théologiens de la libération d'effectuer non seulement un retour aux Évangiles – où Dieu opte pour les pauvres – , mais aussi de « nommer » le péché (celui de l'exploitation de l'homme par l'homme, en tant qu'offense à Dieu), tout en tentant, grâce aux sciences sociales, de comprendre les mécanismes qui créent cette même pauvreté pour pouvoir

dépasser de manière dialectique cette situation. Les prochains paragraphes serviront justement à éclaircir la pensée des théologiens de la libération et à cerner de manière plus précise comment s'opère cette synthèse avec la sociologie critique. C'est ainsi que nous ferons ressortir les principaux concepts qui nous serviront à interpréter les données recueillies auprès des prêtres lors de notre enquête-terrain.

2.4.2 Le pauvre : le choix prioritaire de Dieu

Le lieu concret où Dieu se révèle est le pauvre. La TDL « ne pose pas la question : Dieu existe-t-il? Mais où est-il présent? La réponse est dans l'option pour les pauvres » (Hinkelammert, 2000, p.98).

L'option pour les pauvres s'inscrit d'abord pour la TDL au cœur même de l'évangile. De l'Ancien au Nouveau Testament, Dieu a fait un choix sans équivoque.

Le Dieu de la Bible, par ses prophètes puis dans l'incarnation de son Fils, a fait un choix prioritaire des pauvres, les pauvres concrets de Canaan et d'Égypte, et ensuite les pauvres de la Palestine Judéo-Romaine. Le Seigneur, le Dieu de la Bible, a pour caractéristique de choisir prioritairement les opprimés (C. Boff, et Pixley, 1990, p. 225).

Pour les théologiens de la libération, la pauvreté et l'oppression sont indissociables. Elles constituent les deux faces d'une même réalité. Les Juifs de l'exode d'Égypte, peuple opprimé, dépossédé, mais aussi peuple avec qui Dieu a fait alliance, représentent un peuple d'esclaves qui, grâce à Dieu, s'est libéré « malgré la puissance de l'armée égyptienne, (ce qui constitue) la preuve que le Seigneur qui avait fait le choix des pauvres en Égypte était effectivement le vrai Dieu » (C. Boff et Pixley, 1990, p. 38). En d'autres mots, la TDL présente un Dieu qui opère et agit politiquement comme le disait Gauchet, « un dieu construit en opposition à toute espèce de dieux des Égyptiens, tout à fait à part et bien plus puissant qu'eux – potentiellement donc, le seul véritable dieu. Là réside la racine spécifique du monothéiste » (Gauchet, 1985, p. 210-211). C'est ici aussi que s'opère la jonction entre raison et foi.

En fait, Moïse incarne ce va-et-vient constant entre Ciel et Terre. Il reçoit du Seigneur la loi divine en même temps que la mission d'extirper son peuple de l'exploitation égyptienne. Et ce qui unit ces deux mondes, c'est la foi, la foi en un Dieu unique et tout-puissant. À ce titre, Moïse constitue le premier modèle historique pour les théologiens de la

libération. « Moïse est l'homme qui, par mission de Dieu, s'est fait solidaire des opprimés (C. Boff, et Pixley, 1990, p. 81) » en prenant la tête d'un mouvement de libération qui a sorti les Juifs d'Égypte pour les amener sur la Terre promise, la Palestine.

2.4.3 L'exploitation : une offense à Dieu

Cette inscription dans la Bible du choix prioritaire des pauvres par Dieu conditionne toute l'action évangélisatrice des théologiens de la libération, tant du point de vue pratique que théorique. « Le pauvre constitue un lieu social et épistémologique. Comment parler de Dieu à partir des favelas sinon comme un Dieu de la vie? Comment parler de Jésus-Christ en partant du regard des Indiens de l'altiplano sinon comme d'un Christ libérateur? » (L. Boff, 1994, p. 42).

Pour les théologiens de la libération, non seulement s'agit-il d'un choix dicté par la Bible, mais aussi d'une question de rédemption. L'homme ne pourra être sauvé tant et aussi longtemps que le « péché » d'exploitation, à la source même de la pauvreté et de l'oppression existera : « L'homme a été fait seigneur et pas esclave de la terre. Il a été fait à l'image de Dieu. En offensant l'image, on offense son auteur, Dieu » (*ibid.*, p. 62). Gutiérrez donne au concept de « pauvre » un contenu déjà plus précis et en même temps plus politique : « L'opprimé, le marginalisé par la société, le prolétaire qui lutte pour ses droits les plus élémentaires, la classe sociale exploitée et dépossédée, le pays qui combat pour sa libération [...] opter pour l'opprimé c'est opter contre l'opresseur. »²⁸

En Amérique latine, les figures du pauvre, comme nous l'indique Gutiérrez, sont multiples. Le pauvre est abordé par la TDL à travers le concept de « pueblo » (peuple) ou encore de « clases populares » (classes populaires) : c'est-à-dire les travailleurs, les petits agriculteurs, les Indiens, les Noirs, les travailleuses domestiques, etc. Contrairement à ce qui s'est passé en Europe ou en Amérique du Nord, où la lutte sociale a pu s'appuyer sur le « prolétariat », en Amérique latine « la force principale se trouve plus fréquemment dans les milieux paysans et indiens, qui sont les secteurs sociaux portant le poids le plus lourd de

²⁸ Citation originale: «el oprimido, el marginado por la sociedad, el proletario que lucha por sus más elementales derechos, la clase social explotada y despojada, el país que combate por su liberación (...) optar por el oprimido es optar contra los opresores » (Gutiérrez, 2003, p.104).

l'exploitation dont les mécanismes diffèrent de ceux analysés par le socialisme européen » (L. Boff, 1994, p. 188).

Pour les théologiens de la libération, la révélation de Dieu à travers les pauvres entraîne un renversement : ce sont les exploités, les opprimés, les Indiens – et non les prêtres – qui tracent le chemin vers Dieu, la voie à suivre de la résurrection : « Ce sont les pauvres qui évangélisent le plus aujourd'hui les théologiens, les prêtres, les religieux et les évêques. Ils évangélisent (à travers) leur cri contre l'injustice et pour la libération, leur exigence de solidarité provoquée par leur misère, leur volonté de participation à être les sujets de leur histoire » (L. Boff, 1992, p. 71).

2.4.4 Le capitalisme : une créature du Diable

Une constante revient dans l'ensemble de ces définitions par les théologiens de la libération de ce que constitue le pauvre en Amérique latine : il est l'incarnation et le résultat du système injuste et de la source d'oppression que représente à leurs yeux le capitalisme. « Les pauvres sont pauvres parce qu'ils sont tous exploités ou rejetés par une organisation économique perverse qui s'appelle, pour nous, le capitalisme. Il s'agit d'un système qui exploite et qui exclut. C'est pourquoi le pauvre est un opprimé et une victime » (C. Boff, et Pixley, 1990, p. 19).

Le capitalisme constitue pour la TDL une régression, un retour à cette époque de la traversée du désert de Moïse et de ses fidèles, au moment où son peuple perdait espoir pendant que lui, celui que Dieu avait choisi en tant qu'intermédiaire avec les hommes, recevait les tables de la loi. Ceux qui attendaient Moïse au pied du Sinaï avaient fabriqué un « veau d'or » en son absence, pour implorer la protection de dieux « païens », envoûtés qu'ils étaient par les tactiques maléfiques du démon. Les théologiens catholiques qualifient cet acte de « idolâtrie ». Pour la TDL, cette même idolâtrie réapparaît sous une autre forme : « Le statut théologique du capitalisme aujourd'hui est celui d'un énorme culte idolâtrique au dieu capital, créateurs et père de beaucoup d'autres dieux inférieurs : la marchandise, l'argent, etc. » (*ibid.*, p. 143).

La Théologie de la libération rejette également toute possibilité de réforme du capitalisme. « Le système capitaliste ne résout ses problèmes et ne développe de nouveaux

modèles qu'en faisant couler le sang. Les changements interviennent seulement après des guerres, après des secousses brutales. C'est pourquoi nous devons condamner moralement et religieusement le capitalisme, comme générateur de mort et non de vie » (L. Boff, 1994, p. 81). La démocratie libérale ne vaut guère mieux, car il s'agit d'une pseudo-démocratie « à l'allure de dictature de classe dominante, secondée par les militaires » (L. Boff, 1992, p. 32).

Non seulement le capitalisme est-il condamnable moralement, mais il doit en plus être combattu au nom même de l'alliance conclue avec Dieu : « L'existence de la pauvreté reflète une rupture de solidarité entre les personnes et de la communion avec Dieu. Voilà pourquoi (cette situation) est incompatible avec l'avènement du Royaume de Dieu, royaume d'Amour et de Justice »²⁹. Gutiérrez soutient ici que la venue du Royaume de Dieu, bien qu'inexorable – parce qu'annoncée par le Christ – n'est pas pour autant « mécanique ». « La libération de l'homme et la croissance du royaume se dirige vers la pleine communion des êtres humains avec Dieu et entre eux »³⁰. Il s'agit plutôt d'un nouvel ordre en construction, dont l'essence est l'érection d'un monde de justice où la pauvreté matérielle, faite de misère, d'exploitation et d'oppression, aura disparu. « Pour la foi chrétienne, il existe un critère infaillible indiquant la venue du Royaume : quand les pauvres sont évangélisés, c'est-à-dire quand la justice sera rendue aux malheureux, aux déshérités, aux opprimés » (L. Boff, 1988, p. 85). Cette construction impose donc un engagement « libérateur », dont la voie a été tracée par le Christ, le Dieu fait homme. « Le Royaume de Dieu se construit contre le Royaume de ce monde. Il naît avec Jésus, mais la situation mauvaise existe encore » (*ibid.*, p. 27).

2.4.5 Quelle libération?

La libération, pour la TDL doit être vue comme un processus qui embrasse l'intégralité de l'homme, car il y a des dimensions de l'être humain qui « échappent à la politique, telles que l'expérience spirituelle, la destinée de l'homme et le sens de l'histoire » (C.Boff, et Pixley, 1990, p. 196). La TDL aborde le concept de libération sur trois plans : politique,

²⁹Citation originale : « La existencia de la pobreza refleja una ruptura de solidaridad entre personas y de comunión con Dios. La pobreza es expresión de un pecado, es decir, de una negación del amor. Por eso es incompatible con el advenimiento del reino de Dios, reino de Amor y de Justicia » (Gutiérrez, 2003 p. 96).

³⁰Citation originale : « Liberación del hombre y crecimiento del reino se encaminan hacia la comunión plena de los seres humanos con Dios y entre ellos » (*Ibid.*, p. 168).

individuel et religieux. Pour la TDL, un simple changement de système politique ou économique apparaît insuffisant à cette recherche de libération intégrale qui impose « non seulement de meilleures conditions de vie, un changement radical de structures, une révolution sociale, sinon beaucoup plus : la condition continue et jamais terminée d'une nouvelle manière d'être homme, une révolution culturelle permanente »³¹.

Le premier niveau, la libération politique, impose d'abord une lutte quotidienne contre le capitalisme, c'est-à-dire qu'il nécessite d'en comprendre les causes, d'en cerner les conséquences afin de favoriser son dépassement. Au second niveau, cette lutte doit être menée par les hommes et en particulier par les pauvres. C'est ce qui mène à la libération individuelle, en faisant de chacun le sujet-acteur de l'Histoire. Enfin, le troisième et dernier niveau de libération consiste à prendre comme modèle, Jésus, qui a tracé la voie de la libération du péché.

2.4.6 La libération politique avant tout

La libération signifie d'abord se libérer politiquement de l'exploitation et de sa sœur jumelle l'oppression, d'où l'utilité de l'apport des sciences sociales. Car si du point de vue théologique, la pauvreté est apparue à la TDL comme une offense à Dieu, il fallait tout de même en analyser les causes « terrestres », indépendantes de la volonté de Dieu, afin de mieux les combattre. Évangéliser veut donc dire aussi lutter contre le péché en s'attaquant à ses racines. « La libération se conçoit comme l'action qui va créer la liberté. D'un côté, nous sommes partis de la sociologie critique. De l'autre de la bible, car le thème de la libération traverse toute l'Écriture (L. Boff, 1994, p. 32). ». L'option pour les pauvres doit donc se traduire sociologiquement en une « option sans équivoque pour le travail, et non pour le capital [...] car celui-ci a toujours maintenu celui-là sous sa domination (*ibid.*) ». Sur ce point précis, la sociologie critique permet justement aux théologiens de la libération de saisir les mécanismes créant la pauvreté afin que ceux-ci soient combattus et dépassés. « Les aspirations des classes opprimées et des peuples opprimés soulignent l'aspect conflictuel du

³¹ Citation originale : « no sólo mejores condiciones de vida, un cambio radical de estructuras, una revolución social, sino mucho más : la condición continua, y siempre inacabada de una nueva manera de ser hombre, una revolución cultural permanente » (*Ibid.*, p 160).

processus économique et social qui les oppose aux classes oppressives »³². Gutiérrez fait remarquer ici – comme il le faisait un peu plus tôt – que l'exploitation touche non seulement des personnes ou des classes sociales, mais aussi des peuples et, par extension, un bloc de pays. C'est une analyse que partage l'ensemble des théologiens de la libération. « La pauvreté d'un pays plonge ses racines dans les autres pays. C'est une question de dépendance ou d'oppression transnationale » (C. Boff, et Pixley, 1990, p. 26).

La TDL établit une jonction avec la théorie de la dépendance – qui apparaît comme l'axe central de son analyse politique –. Cette théorie, elle aussi originaire d'Amérique latine, s'appuie sur les bases classiques du marxisme.

Une approche méthodologique dont la plus haute expression se trouve chez Marx (qui) soutient que la hiérarchie au sein des sociétés est la résultante de modes déterminés d'organisation de la production de la vie matérielle et spirituelle. Cette hiérarchie sert aussi à montrer que la nature et les produits du travail humain sont appropriés inégalement par les classes sociales (Cardoso³³, et Faletto, 1978, p. 11).

À la domination de la bourgeoisie sur les petits paysans et les travailleurs, se superpose une relation de domination entre les pays riches et les pays pauvres. « L'analyse de la dépendance structurelle vise à expliquer les interrelations des classes sociales et des nations-États au niveau international et au niveau national » (*ibid.*, p. 19). *Grosso modo*, il se crée selon Cardoso et Faletto, un lien de dépendance entre les économies en « périphérie » et celles du « centre » à l'avantage de ces dernières représentées par les pays riches. Ces économies du centre profitent de la « complicité » des classes dominantes des pays de la « périphérie » grâce à une convergence d'intérêts de classe. En d'autres termes, cette domination est rendue possible grâce aux bourgeoisies nationales des pays du Sud. La dépendance se consolide à travers des rapports inégaux, en raison particulièrement de la maîtrise des capitaux et des moyens de production les plus développés par les pays du centre.

Or, loin d'être vues comme le fruit d'un système mécanique, immuable, sans issue, l'exploitation comme la relation de dépendance doivent être saisies encore une fois comme

³² Citation originale : «Las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos, y subraya el aspecto conflictivo del proceso económico, social y político que les opone a las clases opresoras (Gutiérrez 2003, p.165).»

³³ FH Cardoso allait devenir président du Brésil entre 1995 et 2003.

un processus dialectique. Les conflits qu'elles provoquent s'avèrent porteurs de possibilités de dépassement, pour les classes sociales comme pour les pays. « Les classes et les groupes subordonnés, tout comme les pays dominés, tentent de s'attaquer aux intérêts dominants qui soutiennent les structures de domination » (*ibid.*, p. 12). Au-delà des mécanismes, il faut aussi étudier le processus dialectique qui en dernière instance « dépend de la façon dont les mouvements sociaux engagent la lutte politique et sociale réelle » (*ibid.*, p. 15).

2.4.7 Le pauvre en tant que sujet-acteur de l'Histoire

Cette lutte contre l'oppression met en scène, comme acteur central, l'être humain pris individuellement, en tant que sujet-acteur de l'Histoire, en quête de liberté. Elle se rapporte, tel que nous l'avons indiqué plus haut, au deuxième niveau de libération. Pour la TDL, l'Histoire doit être vue avant tout comme un long processus de libération. C'est de la liberté humaine, individuelle de chacun et, en particulier, de celle du pauvre, dont il est question. Cette théologie conçoit l'histoire « comme un processus de libération de l'homme dans lequel celui-ci chemine en assumant consciemment son propre destin, situé dans un contexte dynamique et qui embrasse l'horizon qu'il désire.³⁴ ». Voilà pourquoi le pauvre doit être maître de sa destinée. Il faut, selon la TDL, lui fournir les moyens d'être à la fois maître d'œuvre et destinataire de sa libération.

Gauchet rejoint à nouveau la TDL, donc, quand il affirme que « l'objectivité du monde est la résultante extrême de la séparation de Dieu, laquelle par ailleurs libère et institue en l'homme le sujet de la connaissance, en l'atomisant par rapport à l'intelligence divine » (Gauchet, 1985, p. 102). La TDL s'inscrit au sein des grands courants de philosophies libérales où l'être humain en tant que sujet émerge « comme auteur ou récepteur, doté d'intentionnalité, s'inscrivant dans une histoire, où il tire ses fils (où) il déchiffre ou fabrique du sens pour se dire sujet » (Ardoino, et Burns-Michel, 2006, p. 262). En d'autres mots, nous assistons à la naissance d'une nouvelle foi, celle de la subjectivité des êtres, et au renforcement de « la conviction que c'est seulement de l'homme et pour l'homme qu'il peut

³⁴Citation originale : « Concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, en el que éste va asumiendo conscientemente su propio destino, coloca en un contexto dinámico y ensancha el horizonte que se desean » (Gutiérrez, 2003, p.175).

y avoir dans le monde, sens, vérité et valeur » (Renault, 1996, p. 344). Ce sens n'étant plus défini d'emblée par un ou des dieux tout puissants, mais bien par un sujet pensant, autonome. Un sens qui évolue, qui se dissout, se reconstruit, dessinant sans répit les contours du monde habité par le sujet. Le sujet possède donc – et c'est là une autre de ses caractéristiques – une capacité de réfléchir, de faire des liens, d'effectuer des synthèses, d'établir des différences. Bref, il est libre – une liberté concédée par Dieu, disent les chrétiens – d'exercer son libre-arbitre. Voilà en gros ce qu'on appelle la faculté cognitive du sujet. Cette qualité, Edgar Morin la désigne par le concept de « computo » : elle permet le « traitement de stimuli, de données, de signes, de symboles, de messages, peu importe, qui nous permet d'agir et de connaître autant l'univers intérieur du vivant que son univers extérieur » (Morin, 1995, p. 48).

2.4.8 Libération du péché : Le Christ libérateur a tracé la Voie

La libération du péché, en tant que troisième niveau de libération, passe pour la TDL, par Jésus-Christ « qui constitue le modèle de comportement du chrétien dans une société à transformer » (L. Boff, 1994, p. 30). Du point de vue politique, la venue du Christ est chargée de symbolisme, car « il annonce la sortie du monde où il y a domination » (Gauchet, 2003, p. 128).

Jésus incarne d'abord pour les chrétiens le sauveur, celui qui réactive l'alliance en libérant l'homme « du péché, racine ultime de toute rupture d'amitié, de toute injustice et oppression, et le fait authentiquement libre, c'est-à-dire (en le faisant) vivre »³⁵.

Pour la TDL, Jésus incarne ainsi la victoire du bien contre le mal, de la vie sur la mort. La résurrection du Christ, au plan théologique, représente la « bonne nouvelle ». Elle constitue le message central du processus d'évangélisation : « Il existe pour chacun de nous une vie au-delà de la vie » (L. Boff, 1994, p. 15).

Toujours sous l'angle théologique, la résurrection du Christ possède aussi un caractère dialectique. Elle exprime « un processus de transformation de la vie ancienne en vie nouvelle,

³⁵ Citation originale : « Del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre, es decir, vivir » (Gutiérrez 2003, p.165).

dépassant tous les processus » (L. Boff, 1992, p. 53). Du point de vue sociologique, cette vie nouvelle c'est le dépassement du capitalisme : « La libération du Christ est une libération radicale de toute misère, de toute dépossession, de toute aliénation »³⁶.

Cette jonction théologico-sociologique s'opère à partir de la vie du Christ telle que relatée par l'Évangile. « Jésus vivait au milieu des pauvres et des opprimés. Il s'est exprimé dans leur langage, pas dans le langage de la classe dominante » (L. Boff, 1994, p. 126). Non seulement vivait-il avec les pauvres, mais sa vie impose un engagement à ses héritiers. « Suivre Jésus, avec les caractéristiques que nous appelons la solidarité, le service et le sacrifice, suppose de se situer dans la réalité conflictuelle de l'opposition principale entre Capital et Travail » (C. Boff, et Pixley 1990, p. 94).

Pour la TDL, la vie et la résurrection de Jésus sont traversées par le souffle de la libération. Il est le libérateur parce que, justement, il « opère cette réconciliation entre l'essence divine et sa manifestation terrestre » (Gauchet, 1985, p. 227). C'est en fait le divin qui pénètre l'humain : l'esprit pénètre la chair.

³⁶ Citation originale : « La salvación de Cristo es una liberación radical de toda miseria, de todo despojo, de toda alienación (Gutiérrez, 2003, p.168).

Tableau 2.3
Résumé de la Théologie de la Libération

Concepts	Interprétation biblique et théologique	Interprétation sociologie critique
Dieu	Dieu unique, révélé, alliance avec son peuple.	Dieu des opprimés.
Jésus	Fils de Dieu, fait homme. Le Sauveur.	Libérateur de l'exploitation, opposition aux riches.
Moïse	Dépositaire de la loi de Dieu, celui à qui Dieu s'est révélé.	Libérateur du peuple juif de l'oppression égyptienne.
Pauvre	Lieu de la révélation de Dieu L'idéal de la pauvreté évangélique (synthèse de la pauvreté matérielle et spirituelle).	L'exploité (classes populaires en A.L. Indiens, travailleurs, Noirs). Misère imposée par un système injuste.
Capitalisme	Idolâtrie (Veau d'or)	Générateur de morts, de conflits et de lutte des classes. Dépendance(Cardoso), exploitation et oppression
Libération	Libération du péché.	Libération de l'exploitation.
Royaume de Dieu	La Terre et le Ciel à nouveau réunis, Victoire du Bien contre le Mal.	Fin de l'exploitation à travers la construction quotidienne du Royaume.
L'Église	Instrument de Dieu sur Terre	Instrument qui doit être mis au service des pauvres.
Chrétien	Foi	Raison

La théologie de la libération apparaît donc comme le résultat d'un processus opérant une synthèse entre les théories sociologiques essentiellement de gauche et une herméneutique de la Bible selon laquelle le pauvre occupe la place centrale, la voie en ce sens ayant été indiquée par Jésus-Christ, le fils de Dieu fait homme. Une opération complexe qui a créé de nombreux remous à la fois sur le plan purement théologique, donnant lieu à des affrontements avec le Vatican, mais aussi qui laisse paraître en son sein des différences théoriques significatives. Car ce que nous désignons comme la Théologie de la libération est loin d'être constituée en bloc « monolithique », et ses adhérents divergent parfois autant dans l'analyse que sur les solutions, même si l'accord est général sur la lecture des grandes causes de la pauvreté en Amérique latine. Ainsi, C. Boff et Pixley affirment : « la lutte des classes est pour les pauvres le conflit fondamental et déterminant, car il est celui socio-économique [...] Le choix des pauvres est, sans autre forme de procès, la traduction chrétienne du concept marxiste de lutte des classes (C.Boff, et Pixley, 1990, p. 131) ». Gutiérrez, lui, nuance : « Il y a dans le marxisme des expressions qui situent la lutte des classes non seulement comme un fait, sinon comme le moteur de l'histoire et en version plus philosophique comme la loi de l'histoire [...] Ce qui nous importe de dire, c'est que nous ne pensons pas cela et par conséquence jamais nous avons employé ces expressions »³⁷.

Or, il apparaît tout de même, malgré ces nuances, que la TDL invite à un engagement au sein de la société qui va au-delà de l'administration des sacrements (mariage, baptême, extrême-onction, enseignement religieux, etc.) qui constitue le travail « ordinaire » du prêtre dans une société moderne. Elle engage à s'emparer du monde et à le transformer. Elle incarne une interprétation radicalisée de la religion du « monde-plein » tel que défini par Gauchet. Elle effectue constamment cet aller-retour entre le Ciel et la Terre, tout en maintenant une séparation stricte entre ces deux mondes. La TDL s'inscrit de plain-pied en tant que religion de la transcendance. « C'est une praxis, au sens rigoureux du terme, c'est-à-dire une action objective (pratique), collective (participative) et transformatrice (politique) (C. Boff, et L. Pixley, 1990, p. 212) ». On parle donc ici d'une praxis qui, pour Gutiérrez, se déploie sur

³⁷ Citation originale : « Hay en el marxismo expresiones que colocan la lucha de clases no sólo cómo un hecho sino como el motor de la historia y en versiones mas filosóficas como ley de la historia (...) Lo que nos importa es decir que no es eso lo que pensamos y por consiguiente jamás hemos empleado esas expresiones » (Gutiérrez. 2003, p. 173-174).

plusieurs fronts : « C'est simultanément un geste vigilant, une implication active, une solidarité concrète avec les intérêts et les luttes des classes populaires, et une parole qui s'enracine et se vérifie dans les geste (qui) définit des attitudes et se célèbre en action de grâce »³⁸. C'est ce que la TDL appelle « la nouvelle évangélisation », pour bien la distinguer de l'Évangélisation colonisatrice qui a servi à légitimer la situation d'exploitation qui se perpétue encore.

Tableau 2.4

Évangélisation colonisatrice c. Évangélisation libératrice

Évangélisation colonisatrice	Évangélisation libératrice
Règne de Dieu et de l'Église : Dieu se concentre dans l'Église.	Jésus figure du pauvre, Dieu se révèle dans l'opprimé, dans ses luttes et son quotidien.
Le pouvoir colonisateur est légitimé par le pouvoir religieux	Conflictualité du processus d'évangélisation qui mène à un dépassement, c.-à-d. à la libération
Valeur universelle du monde chrétien	Christianisme inculturé, typiquement latino-américain, portant l'empreinte de l'Indien, du Noir, du Métis, du blanc, etc.
Missionnaire évangélisateur (de gré ou de force)	Le pauvre évangélisateur
L'autre, synonyme d'expression diabolique	Présence de Dieu dans les différentes cultures
L'autre synonyme d'inférieur	Altérité (l'autre égal et semblable, Las Casas; l'autre égal mais différent, Todorov)

(Inspiré de L. Boff, 1994, p.96)

Enfin, au sein de son courant « gauchiste », la TDL n'entend se priver d'aucun moyen pour atteindre ses fins, ouvrant même la porte à l'utilisation de la violence, dans une perspective comprise comme de la légitime défense : « Plus que n'importe qui, les pauvres ont le sentiment que c'est là (la violence) un recours extrême et exceptionnel. Mais il y a des

³⁸Citation originale : « es simultáneamente gesto vigilante, compromiso activo, solidaridad concreta con los intereses y las luchas de las clases populares, y palabra que se arraiga y verifica en el gesto, define actitudes, se celebra en acción de gracias. » (ibid., p.106).

cas et des situations où les pauvres se voient contraints, mais de mauvaise grâce, d'utiliser une violence légitime pour faire valoir leurs droits (C. Boff, et Pixley, 1990, p. 201) ».

2.4.9 La Théologie de la libération : une idéologie héritière de la colonisation

Bien qu'inscrite à gauche du point de vue sociologique et bien que son rapport à l'autre apparaisse à première vue plus égalitaire et ouvert que la théologie traditionnelle, la TDL incarne tout de même une idéologie coloniale. Elle postule d'abord que le Dieu unique, celui de la Bible, est universel. Il est de tous les temps le seul et vrai Dieu, comme le postulait Colomb, Isabelle de Castille, l'Inquisition, le Pape actuel, etc., c'est-à-dire un Dieu, essentiellement révélé aux Occidentaux, à qui il a donné la mission de Le révéler aux « autres ». « La Genèse nous rappelle l'actualité permanente de la révélation de Dieu à tous les peuples, hier et aujourd'hui [...] L'humanité tout entière est le temple de la Trinité, sans distinction de temps, d'espace ou de religion. Tous sont fils et filles de Dieu, tous sont mûrs par l'Esprit, tous sont attirés, en haut, par le Père. » (L. Boff, 1992, p. 45).

D'autre part, les théologiens de la libération reprennent à leur compte le précepte à la fois colonial et imprescriptible qui veut que l'Indien – c'est-à-dire l'autre – à travers l'expression de sa religiosité constitue d'emblée un chrétien qui en fait s'ignore, même s'il peut parfois le nier. « Les religions non chrétiennes ne constituent pas des réalités extérieures au christianisme; quelque chose que l'on rencontre partout agissant les imprègne : le Verbe qui opère en elles et dans le christianisme » (*ibid.*, p. 106). Ces missionnaires d'un nouveau type ont beau parler avec toute la sincérité qui les caractérise d'évangélisation « à rebours », la bonne nouvelle dont sont porteurs les Indiens sert avant tout à montrer le chemin qui mène au Dieu de la Bible, non pas celui qui mène à la « Pachamama³⁹ » ou au « Todopoderoso⁴⁰ », deux piliers de la religion andine. Il y a donc une hiérarchie implicite des Dieux, sinon la négation pure et simple du Dieu de l'autre. Les théologiens de la libération sont conscients de cette difficulté autant théorique que pratique : « Découvrir les chemins qui permettent aux Indiens d'avoir accès au message chrétien, dépouillé des intérêts culturels et institutionnels qu'il a toujours revêtus, constitue un énorme défi » (*ibid.*, p. 83-84). Ce défi, ils le relèvent,

³⁹ La Mère-Terre

⁴⁰ Le Tout-Puissant

sans pour autant – au risque de se retrouver devant un vide – franchir le pas qui les inscrirait en marge de la chrétienté : « la TDL en fait n'est pas une théologie de rechange par rapport à la théologie classique, mais plutôt « sa reprise critique » (C. Boff, et Pixley, 1990, p. V.).

2.5 La Radio Pio XII : Espace public idéal?

La découverte de l'autre passe par différents stades : de la négation pure et simple de l'autre, à celui d'un rapport caractérisé par une projection idéalisée du moi jusqu'à celui qui implique que « l'autre m'est semblable et égal » avec une infinie de nuances.

Un des moteurs de l'altérité en Amérique latine, depuis la fin du XVe siècle, a été le christianisme, une religion monothéiste, dont l'originalité consiste à opérer une séparation stricte entre l'ici et l'au-delà. Ce rapport à un Dieu unique et universel nous invite à nous emparer du monde, à le transformer, à en comprendre les lois. C'est le concept de « monde-plein ».

Le Dieu chrétien est unique et sa révélation embrasse l'ensemble des cultures, qu'elles en soient conscientes ou non. Avec la TDL, ce rapport évolue peu à peu pour devenir un rapport à l'autre « égal mais différent », où on tient compte de l'« inculturation » de l'évangile. Autrement dit, chaque culture possède une façon bien à elle d'établir un rapport au sacré qui puise dans les valeurs culturelles, historiques et sociales de chacune. Pour la TDL, il apparaît donc erroné de vouloir imposer aux Indiens, aux Noirs, une relation à Dieu copiée sur celle des chrétiens du « Nord ». Les rites des chrétiens du Nord sont d'ailleurs eux-mêmes « inculturés » par le mode de vie méditerranéen, dont le pain et le vin constituent des symboles parmi les plus forts. Mais implicitement, il n'y a qu'un seul Dieu : Le Dieu d'Israël, devenu par une histoire politique particulière, le Dieu universel.

Devant ce monde latino-américain moderne, la théologie chrétienne classique apportait bien peu de réponses aux situations socio-économiques héritées du colonialisme. Elle avait besoin aussi de « s'inculturer », de se tremper dans le bouillonnement sociopolitique de l'époque. C'était aussi une question de survie. Le catholicisme classique risquait en effet d'avoir peu de résonance pour une population qui subissait misère, oppression et exploitation au sein de régimes dictatoriaux. C'est donc, parce qu'ils furent poussés par une conjoncture où le monde tant religieux que politique subissait des changements significatifs, que ces

jeunes prêtres ont adhéré à la forme radicalisée de rapport à Dieu et aux hommes qui est véhiculée par la Théologie de la libération. Le Dieu de la Bible était dorénavant vu comme un Dieu ayant choisi les pauvres. Loin d'être inscrite dans le destin des hommes, la pauvreté faite de misère et d'oppression et d'exploitation constitue plutôt, selon la TDL, un péché mortel, une offense au Créateur et un obstacle à l'éclosion de son Royaume. Toutefois, cette Théologie de la libération, malgré un parti pris à gauche, s'inscrit tout de même en tant qu'héritière d'une idéologie colonisatrice. Elle se revendique du Dieu unique, révélé à tous les peuples...même à ceux qui l'ignorent.

Pour les missionnaires oblats de la Radio Pío XII, la rencontre et la découverte de l'autre s'incarnent également dans un lieu symbolique, celui de la radio, un lieu de parole, où on parle de Dieu, mais aussi du fait qu'il se soit incarné dans la misère de son peuple choisi. « Le théologien est avant tout un homme de parole [...] la parole est notre seule arme [...] l'instrument de la libération. Sa voix est comme l'écho de l'oppression qu'il expérimente » (L. Boff, 1994, p. 83). Au plan politique, il faut maintenant se donner des outils pour mesurer jusqu'à quel point le concept d'espace public peut nous aider à jeter un éclairage sur l'évolution et le travail réalisé par la Radio Pío XII.

2.5.1 Espace public : historique et définition

Le concept d'espace public doit être saisi sur deux plans : physiquement et symboliquement. Car ce sont les deux faces d'une même médaille, l'une nourrissant l'autre et *vice versa*. Côté pile, l'espace public est incarné par ces lieux qui, historiquement chez les Grecs, réunissaient les citoyens. Trois types de lieux en fait : « l'agora, les sanctuaires poliades et les nécropoles, c'est-à-dire les espaces réservés aux hommes, aux Dieux et aux morts » (Azoulay, p. 2). On parle dans ces cas de « foyers communs » qui surgissent ici et là dans les cités et dont les prolongements sont aujourd'hui palpables : parcs publics, églises, cimetières, centres sportifs, etc. Côté face, l'espace public devient le lieu où se déploie le langage et où s'expriment les représentations du monde, un lieu symbolique de conquête de liberté. « Par ses actions, l'individu, en tant que véhicule du langage – véhicule des représentations organisées - permet à l'espace public de se reproduire, mais aussi de se transformer » (Bonenfant, 2008, p. 4). C'est donc cette dualité, à la fois physique et symbolique, qu'on se doit toujours d'avoir à l'esprit quand on traite de l'espace public.

Si on s'en tient à la notion « moderne » d'espace public, alors faut le voir comme une création intimement liée à l'émergence de la classe la plus révolutionnaire que l'humanité ait connue jusqu'à maintenant : la bourgeoisie. L'espace public est apparu justement au moment où culminait cette contradiction « entre la puissance économique de la bourgeoisie et son impuissance politique d'une part, ainsi que le contraste entre la dépendance financière où se trouvait le pouvoir et son absolutisme d'autre part » (Habermas⁴¹, 1992, p. 79). L'espace public connaît pourtant des débuts modestes. Il s'incarne d'abord dans les cafés littéraires britanniques. On en comptait trois mille au XVII^e siècle à Londres (Habermas, 1992). Le même phénomène est visible en France où les salons « faisaient se rencontrer, pour ainsi dire sur le même pied, la noblesse et la grande bourgeoisie des banques et des fonctionnaires » (*ibid.*, p. 44). Au début, on discute de l'art, mais aussi du « sens » à donner aux œuvres « des domaines qui jusque-là n'avaient pas prêtés à discussion » (*ibid.*, p. 47). C'est à ce moment que la jonction entre culture et politique s'est opérée.

L'espace public devient alors rapidement un outil pour démystifier le pouvoir politique détenu par l'aristocratie. Les actions sont orientées « contre le pouvoir lui-même, afin d'être en mesure de discuter avec lui des règles générales de l'échange, sur le terrain de l'échange des marchandises et du travail social – domaine qui reste essentiellement privé, mais dont l'importance est désormais d'ordre public » (*ibid.*, p. 38). En d'autres mots, nous sommes devant une classe – la bourgeoisie – chaque fois plus consciente de ses intérêts et qui se rend bien compte que les lois de l'État doivent favoriser la circulation des marchandises. La monarchie absolutiste, dépendante financièrement d'une classe qui procèdera bientôt à la révolution industrielle, n'a plus que quelques années à vivre. Son déclin politique, lui, est durablement engagé. L'espace public en accéléra le processus.

Au plan symbolique, cette époque coïncide avec la fin de la sphère publique marquée par une forme particulière de représentation, c'est-à-dire celle d'un « pouvoir non pas pour le peuple, mais devant le peuple » (Habermas, 1978, p. 20). C'est l'époque des rois poudrés et « perruqués » qui défilent devant le bon peuple, exposant une décadence de plus en plus

⁴¹ Pour ce chapitre, nous utiliserons selon le cas les éditions de 1978 et de 1992 du livre d'Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. L'ajout principal dans l'édition de 1992 est une préface inédite de l'auteur dont quelques citations apparaîtront dans ce texte.

difficile à occulter. Une époque qui verra bientôt surgir des institutions typiques de la société bourgeoise, c'est-à-dire, la Bourse, la Presse, la Poste, le Parlement. On assiste donc à l'apparition de la « sphère publique au sens moderne, c'est-à-dire comme la sphère du pouvoir public » (*ibid.*, p 29).

La révolution industrielle finira de balayer la société aristocratique, dont il ne restera que quelques symboles comme entre autres la monarchie constitutionnelle... et l'Église romaine. La révolution bourgeoise accouchera en dernière instance de l'État de droit et favorisera l'apparition d'une nouvelle sphère : « la société civile qui en tant que domaine propre de l'autonomie privée, va s'opposer à L'État » (Habermas, 1978, p.23). Les nouvelles lois opèreront alors une distinction philosophique autant que juridique entre les sphères publiques et privées, lois qui « émanent pour beaucoup de l'usage qu'ont fait de leur raison les personnes privées rassemblées en Public » (Habermas, 1992, p.85). L'individu devient sujet, non pas du monarque, mais de lui-même, c'est-à-dire porteur d'une subjectivité qui lui est propre.

Les couches bourgeoises incarnent la conscience publique (Öffentlichkeit) qui correspond à un usage littéraire de la raison au sein duquel la subjectivité, dont l'origine est l'intimité familiale, communique avec elle-même pour se comprendre elle-même (Habermas, 1992, p 61).

Au XVIII^e siècle « les fonctions dont la sphère publique se charge [sont] de nature politique [...] Elle devient plus ou moins le principe selon lequel se structurent les États constitutionnels bourgeois » (Habermas, 1992, p 83). Une forme de médiation que se donne la société bourgeoise elle-même avec le pouvoir. La sphère publique retrouve ainsi une vocation qui était déjà visible chez les Grecs alors que le langage s'affirmait comme une « force normative ». « Les discours ne révèlent pas seulement des tensions sociales, mais par leur circulation et leur répétition, ils sont susceptibles de résoudre concrètement, dans la pratique langagière, les tensions qu'ils décrivent. » (Azoulay, p. 5)

Et puis l'apparition de la sphère publique politique, de même que les premières manifestations du parlementarisme bourgeois sont, pour les uns, liés à la République (France) ou, pour d'autres, à la monarchie constitutionnelle. « La fonction politique de la sphère publique bourgeoise est d'assurer le contrôle de la société civile (par opposition à la res publica). » (Habermas, 1992, pp. 61-62)

Tableau 2.5

Les différents types de sphères selon Habermas (1992)

Sphères privées	Sphères publiques
Famille (intimité)	Cafés, clubs littéraires
Marché	Journaux politiquement orientés
Propriété	Parlement

2.5.2 La Presse : une sphère publique symbolique

La Presse est devenue rapidement, selon Habermas, un élément constitutif primordial de l'espace public en tant qu'outil de prolongement des discussions tenues dans les cafés « la même discussion se poursuivait, transposée dans un autre média, afin de pouvoir pénétrer à nouveau dans son milieu d'origine : La conversation » (Habermas, 1992, p. 53). La Presse, dans ses débuts incarne à sa manière une représentation agonisante, puisqu'elle sert surtout à la « publicité » de l'État. On y publie les décrets tout autant que des informations commerciales. Mais, au cours du 18^e siècle, la presse deviendra non seulement le prolongement des discussions privées dans le public, mais surtout elle se trouvera un nouveau rôle en tant que « médiateur et un stimulant des discussions publiques – non un simple organe de la circulation des informations, mais pas encore média d'une culture de consommation » (Habermas, 1978 p. 191). On assiste alors aux premiers balbutiements d'une presse faisant usage politique de la raison. Une transformation s'opère donc avec cette « autonomisation » de la sphère publique « qui transformera la critique et les bons mots en argument » (*ibid.*, p. 42) permettant un usage public de la raison.

Enfin, la presse devient marchandise vers 1830. Avec l'établissement de l'État constitutionnel bourgeois qui levait les interdits, la Presse « put dès lors abandonner son attitude polémique et s'ouvrir aux possibilités de faire un profit, comme n'importe quelle entreprise commerciale » (Habermas, 1992, p. 192). C'est ainsi qu'on verra apparaître vers 1875, les premiers grands groupes de presse comme Hearst aux États-Unis ou Northcliffe en Grande-Bretagne.

2.5.3 Publicité et opinion publique

L'espace public est indissociable de la publicité, en particulier – même chez les Grecs – de la publicité des lois. « L'espace public c'est en définitive l'endroit où la cité fait connaître ses lois, où elle en fait la publicité, dans le double sens qu'il faut accorder à ce mot : à la fois ce qui appartient à la collectivité, et la qualité de ce qui est rendu public » (Azoulay, p. 3). Dans un premier temps, on doit souligner que chez les Grecs, « L'Hestia Koiné » symbolisait donc beaucoup plus le lieu commun qu'un lieu de débat ou de critique du pouvoir. « Loin de l'idée avancée par Habermas d'un espace public abstrait, caractérisé par une forte dimension critique et traversé par une circulation incessante des idées et des lieux indépendants du pouvoir. » (*ibid.*, p. 4)

Vue depuis la perspective de la bourgeoisie en pleine expansion, celle d'Habermas, nous retiendrons avant tout que la publicité se déploie sur deux axes : d'abord en s'opposant au secret de la gouvernance et ensuite en imposant une confrontation pacifique et rationnelle des idées.

« De même que la pratique du secret sert la conservation d'un pouvoir fondé sur l'arbitraire (*voluntas*), la Publicité est au service d'une législation qui cherche à s'imposer en prenant pour base la raison (*ratio*) » (Habermas, 1992, p. 63). C'est l'utopie de la convergence du pouvoir et de la raison où la politique coïncide avec les lois morales. Autrement dit, on reprend l'idée Kantienne « de faire apparaître l'unité intelligible des buts empiriques de tous, et de faire en sorte que la légalité y procède de la moralité » (Habermas, 1978, p. 203).

La publicité n'est pas la fin, mais plutôt le moyen devant permettre « le fonctionnement d'une démocratie, c'est-à-dire autoriser le déroulement sans entrave d'un processus de communication et d'exercice public de la raison » (Habermas, 1992, p. 217). Les débats abrités par la sphère publique se destinent ainsi à la création de l'opinion publique (OP), une opinion qui se veut critique – une critique du public – parce qu'issue d'un débat. C'est une notion qui est apparue en 1871 en Angleterre et vingt ans plus tôt en France. L'OP « revêt le sens précis d'une opinion vraie, régénérée par la discussion critique au sein de la sphère publique. Elle devient la dimension où s'abolit l'opposition entre opinion et critique » (Habermas, 1992, p. 105). Autrement dit, l'opinion publique, telle que conçue par Habermas,

s'avère nécessairement critique parce qu'elle incarne le fruit d'une discussion où le tribunal de la raison a préalablement agi.

2.5.4 Publicité dénaturée, récupérée par l'espace marchand

Le XIXe siècle voit non seulement l'apparition des agences de presse et la standardisation du travail rédactionnel dans les journaux, mais aussi la naissance de ce qui va devenir une industrie florissante : les relations publiques, dont la tâche est de fabriquer de l'adhésion. C'est comme si la représentation qui existait sous l'aristocratie – la représentation devant le peuple – retrouvait une seconde vie⁴². La publicité devient réclame, dénaturant la sphère publique médiatique. « La Publicité signifiait autrefois démystifier la domination politique devant le tribunal d'un usage public de la raison; la publicité aujourd'hui se contente d'accumuler les comportements-réponses dictés par un assentiment passif. » (Habermas, 1978, p. 203)

Avec la « marchandisation » de la société, c'est aussi la « marchandisation » de l'espace public qui apparaît.

Progressivement, la publicité en tant que manipulation a pris le dessus sur la Publicité critique et la sphère publique a été envahie par la commercialisation. Dès lors, la presse a été gérée par de véritables entreprises, qui ont visé le marché naissant des annonces de façon à diminuer le prix de vente, afin que celui-ci soit de plus en plus attractif pour le consommateur. (George, 1999, p. 8)

Le citoyen, devenu consommateur, est aussi la cible d'une autre forme de publicité : la publicité démonstrative. Cette publicité vise non pas cette fois à lui vendre un produit ou encore à lui faire adopter un produit lié à une forme de vie – qu'on appelle le « branding » – mais plutôt à l'amener à adhérer docilement à un point de vue. Aux yeux de Bernard Miège, les relations publiques généralisées « mettent l'accent sur les thèmes consensuels : elles visent, dans tous les domaines de la vie sociale, à fabriquer de l'adhésion et elles tendent à s'adresser surtout aux individus/consommateur/citoyens, de préférence aux groupes et aux audiences » (cité par George 1999, p 12). L'outil démocratique que représente l'espace public

⁴² Comment en effet ne pas voir dans les magazines « peoples » comme Paris Match en Français ou « Hola » en espagnol une forme de représentation « aristocratique » quand ces magazines font une large place aux amours des têtes couronnées qui restent encore en Europe...

est approprié par les États, les entreprises, les institutions sociales, les clubs sportifs, bref par tous ceux qui ont des intérêts à défendre et les moyens d'orchestrer des campagnes de communications. C'est un mouvement déjà bien cerné par Habermas, il y a plus de 40 ans. Ainsi, « la Publicité perd ses fonctions critiques auxquelles se substituent des fonctions démonstratives » (Habermas, 1992, p. 215). C'est une communication verticale, c'est-à-dire qui vise la vente et/ou la domination.

La sphère publique médiatique moderne est donc le lieu où se déploient trois types de publicité :

Tableau 2.6

Les trois types de publicité dans l'espace public

Publicité (öffentlichkeit)	Publicité /réclame	Publicité /démonstrative
Rôle: Soumettre les décisions à la raison critique (confrontation rationnelle et pacifique des idées).	Rôle : Vendre	Rôle : Créer du consensus et de l'adhésion (représentation du pouvoir, manipulation)
Destinataire : Opinion publique	Destinataire : Opinion non-publique	Vassalisation de l'opinion publique, car non soumise au débat public où on fait usage de la raison

(Inspiré d'Habermas, 1992.)

2.5.5 Colonisation du monde vécu

Pour Habermas, l'appropriation en bonne partie par la sphère marchande de la sphère publique médiatique va bien au-delà de la manipulation politique et d'une incitation à la consommation. La globalisation de l'économie, à base néo-libérale, loin de s'atténuer, s'inscrit comme une nouvelle forme de colonialisme, détruisant au passage les formes de vie où elle installe sa domination, mouvement que Marx et Engels avaient déjà bien cerné.

Partout où elle est parvenue à établir sa domination, la bourgeoisie a détruit toutes les relations féodales, patriarcales et idylliques. Tous les liens bigarrés qui unissaient l'homme féodal à ses supérieurs naturels, elle les a brisés sans pitié pour ne rien laisser subsister d'autre lien, entre l'homme et l'homme, que l'intérêt tout nu, le paiement au comptant, sans sentiment [...] En un mot, à l'exploitation que masquaient les illusions religieuses et politiques, elle a substitué une exploitation ouverte, éhontée, directe, brutale. (Marx et Engels, 1986, p. 57)

Cette économie bourgeoise, en s'appropriant la sphère publique médiatique, opère une forme de « colonisation » de l'individu. Elle plonge et remue l'acteur dans ce qu'il a de plus

profond, dans son identité propre c'est-à-dire son âme sociale, sa condition même de sujet. Cette épine dorsale qui maintient la structure identitaire de l'individu, Habermas la décrit à travers le concept de « monde vécu ». Le « monde vécu » agit d'abord sur le plan de la culture dans laquelle les individus puisent leur interprétation de ce monde. Celui-ci teinte la conception que se fait l'individu de la société, qui représente l'ordre légitime et l'appartenance au groupe; et enfin, il touche au domaine de la personnalité, qui influe sur la façon dont le sujet développe des compétences, et qui affecte la manière dont il « acquiert les facultés de parler, d'agir et donc de participer au processus d'inter compréhension » (Habermas, 1986, p. 406). Autrement dit, le monde vécu assure l'intégration sociale, la reproduction culturelle et la socialisation des individus. « Au cours de ces trois processus de reproduction se régénèrent donc les schémas d'interprétation de consensus (ou de savoir valide), les relations interpersonnelles légitimement réglées (ou les solidarités) ainsi que les capacités d'interaction (ou les identités personnelles) » (*ibid.*, p. 405). Pour Habermas, l'espace public devient lui-même un sous-système, le terrain de prédilection à partir duquel se déploie l'agir communicationnel. Le droit à la communication est ainsi vu par Habermas « non comme un droit politique secondaire, mais comme un droit de l'homme positif » (Rotchild, 2002, p. 118) .

Gadamer à qui Habermas s'est pourtant opposé à de multiples reprises va dans le même sens. Il affirme la prépondérance de la langue qui construit et oriente le monde à travers le « parler-ensemble ». Il rejoint Habermas sur l'utilité sociale de la langue, car elle permet « une interprétation commune du monde, qui rend seul possible la solidarité éthique et sociale » (Gadamer, 1996, p. 151) . Gadamer précise que le langage permet d'être au monde, avec nous-mêmes et aussi avec les autres, c'est ce qui unit, rendant possible le dialogue humain et un rapport à la raison, autre qu'instrumental. Parler permet de s'élever au-dessus de ses propres limites, c'est la fusion du moi et du nous permettant – en théorie du moins – la réalisation du destin humain. Gadamer postule même « l'universalité de comprendre », concept qui se rapproche de celui qu'emploie Habermas, quand il parle « d'inter-compréhension subjective ». Thayer ajoute : « In naming the world, we name ourselves; in explaining the world, we explain ourselves; in defining the world, we define ourselves » (Thayer, 1997, p. 7) .

La colonisation du monde vécu, par le système économique et politique, commence par la colonisation du langage, élément essentiel de la « communauté épistémique » dans le sens défini par Thayer, c'est-à-dire comme un « subset of people who share their own way of knowing the world because they share their own way of talking it, and themselves, into existence » (*ibid.*, p. 8). L'exploitation est le résultat de conditions objectives : domination étrangère, dépossession des ressources, produit du travail sous-payé. Nous postulons ici que pour que ce concept devienne tangible il doit être nommé. En le nommant, on partage une condition, les mots deviennent ainsi résistance, arme, lutte.

Or, l'agir communicationnel ne peut se déployer pleinement qu'à travers un espace médiatique mis au service de la classe populaire. Dans le cas précis de la Radio Pío XII, cette classe populaire est constituée par les mineurs et les paysans, dont la presque totalité sont Quechuas et Aymaras, peuples autrefois conquis par le colonialisme espagnol et aujourd'hui exploités au sein du capitalisme néo-libéral et financier. Nous prétendons que la Pío XII représente, dans la région où elle évolue, une sphère publique, autrement dit, ce lieu privilégié – Habermas pourrait dire « sacré » – qui représente le terrain où s'élabore le consensus, où s'établit le droit, bref où se conçoivent les bases assurant aux humains la liberté. Or, il faut pour cela opérer une radicalisation du concept d'espace public. Il reste que la fonction vitale de la sphère publique, au-delà de son rôle critique, et du fait qu'elle est un lieu où se déploie la parole et l'argumentation raisonnée où s'institue le tribunal de la raison, demeure l'établissement de consensus, menant à l'agir, c'est-à-dire à une action d'ordre politique. Il faut que la « force d'intégration sociale de la solidarité puisse s'imposer contre les « puissances » des deux autres ressources régulatrices, l'argent et le pouvoir administratif » (Habermas, 1992, XXII). Dans le cas de la Radio Pío XII, l'opposition doit se faire contre l'argent – qui exploite les ressources naturelles – mais aussi contre le pouvoir qui soutient cette exploitation, c'est-à-dire les dictatures militaires. Voilà l'aspect de la sphère publique qui nous intéresse dans le cadre de ce mémoire. Le concept de sphère publique est appliqué à la radio. Elle est l'espace public où une classe sociale (qui n'est pas, dans ce cas-ci, la bourgeoisie) qui partage la même histoire, sensiblement les mêmes conditions de vie, faites d'exploitation et d'oppression, critique non seulement le pouvoir, mais organise aussi la résistance et se lance à l'assaut – au sens propre comme au sens figuré – de ce même pouvoir pour obtenir une amélioration de ses conditions de vie.

2.5.6 L'Espace public prolétarien : la lutte au sein du discours

L'Espace public, tel que conçu par Habermas, nous apparaît dans ce contexte trop consensuel. Ce concept opère sous une forme idéalisée nous empêchant de bien saisir les rôles joués par les espaces publics classiques dans un capitalisme avancé, particulièrement en situation de dictature. Nous entendons ici, par espaces publics classiques, ces sphères issues directement de la révolution bourgeoise : journaux, parlements, clubs, partis, associations, etc. Si lors de ses premiers balbutiements, ce type de « sphères publiques » a été porteur de révolution face à une aristocratie sur le déclin, et qu'il est devenu peu à peu ce lieu de la médiation entre la politique et la morale, incarnant ainsi l'idéal kantien, il demeure dans le capitalisme moderne, où la bourgeoisie a assis sans partage sa domination, un lieu détourné par les intérêts. Autrement dit, l'espace public moderne s'est industrialisé en particulier à travers les médias de masse, et les grandes firmes de relation publique, qui forment dorénavant de grands consortiums. Negt désigne cette nouvelle réalité par le concept « d'espace public industrialisé ou de production » (Negt, 2007). « Lorsque des exigences issues de l'espace public classique se confrontent à celle de l'espace public de production, c'est généralement l'espace public bourgeois qui cède » (*ibid.*, p. 67). Il faut donc prendre acte qu'il existe une lutte entre des formes diverses de « sphères publiques » et que cette lutte, au sein du capitalisme avancé, s'avère inégale, sans pour autant être indépassable. Loin de carrément s'opposer à Habermas, Negt ne fait que pousser plus loin l'analyse du « détournement » de la publicité transformée en propagande ou encore en réclame. Cette nouvelle réalité de l'espace public devient incontournable, particulièrement, dans un monde où l'économie financière a détrôné l'économie industrielle.

Ces hyperentreprises contemporaines, par des mécanismes de concentration, s'emparent des secteurs médiatiques les plus divers dans de nombreux pays, dans tous les continents, et deviennent de la sorte, par leur poids économique et par leur importance idéologique, des acteurs centraux de la mondialisation libérale. La communication (étendue à l'informatique, l'électronique et la téléphonie) étant devenue l'industrie lourde de notre temps, ces grands groupes cherchent à élargir leur taille par d'incessantes acquisitions et font pression sur les gouvernements pour briser les lois limitant les concentrations ou empêchant la constitution de monopoles ou de duopoles. (Ramonet, 2003, p. 1)

S'il y a une lutte au sein du capitalisme moderne pour l'appropriation des espaces publics médiatiques, il y en a aussi une pour être visible au sein de cet univers médiatique. La

« marchandisation » de l'espace public fait que certains acteurs ont plus de chances que d'autres de se faire entendre. Autrement dit, certains « sont plus égaux que d'autres » pour faire valoir leur représentation du monde grâce au recours à des firmes de publicité, de relations publiques ou encore, grâce aux liens politiques qu'ils auront tissés, etc. Voilà pourquoi « la sphère publique peut alors être saisie comme espace de conflictualité entre mouvements culturels hégémoniques et mouvements culturels contre-hégémoniques » (Hall, 2007, p. 88). Nous soutenons que d'envisager cette lutte pour la visibilité sous l'angle de la dialectique, nous permet de saisir un peu mieux le rôle de la Radio Pío XII. Cette approche nous permet de faire apparaître « cette dimension spécifique de l'agir qui, partant de l'invisibilité ou de la dépréciation symbolique, déploie des procédés pratiques, techniques et communicationnels pour se manifester sur une scène publique et faire reconnaître des pratiques ou des orientations politiques ». (Voirol, 2005, p. 108)

Negt propose donc un concept alternatif que nous pourrions appliquer à l'analyse de la Radio Pío XII en l'inscrivant au cœur même de cette lutte pour la visibilité : « l'Espace public oppositionnel ou prolétarien », (EPP), vu aussi comme un lieu « symbolique » où « les qualités humaines et le processus de production, bien qu'intégrés et entravés par le système de domination établi, portent également des potentiels de libération et de réalisation de soi. Ces tendances ont besoin d'une expression publique au sein de la société pour devenir capables de déployer leur force politique particulière » (Negt, 2007, p. 159). Pour Negt, les EPP s'incarnent dans les coopératives, les cités ouvrières, les syndicats. Nous entendons étendre ce concept à une sphère publique comme la Radio Pío XII, une radio qui s'inscrit dans une forme de « communication alternative », c'est-à-dire au sein d'un espace médiatique qui se situe en dehors de l'espace marchand et qui s'adresse à un public, la plupart du temps invisible dans la « grande presse ». Bref, la Radio Pío XII est un lieu symbolique « dans lequel les acteurs se rendent saisissables les uns aux autres, se rencontrent et interagissent » (Voirol, 2005, p. 93). Vu ainsi, l'espace public n'est plus seulement perçu et utilisé comme lieu de discussion et de consensus, mais aussi en tant que scène où les acteurs imaginent de nouvelles formes de vie possibles grâce à un élargissement de la représentation du monde, processus dialectique pouvant mener à une action transformatrice sur ce même monde. L'humain, devenu acteur, peut ainsi s'inscrire, comme le souligne Stuart Hall, en « code oppositionnel » contre les espaces publics « dominants », c'est-à-dire au moment

particulier où le récepteur « détotalise le message dans le code préféré pour le retotaliser dans un autre cadre de référence [...] Un des moments politiques les plus significatifs [...]. C'est là que l'on rejoint la "politique de la signification" : la lutte au sein du discours ». (Hall, 1994, p. 39)

2.6 La communication populaire : une forme de journalisme idéal?

En résumé, nous postulons que cette rencontre manquée – cette altérité niée – exerce encore une influence, en toile de fond, sur les relations entre autochtones et ceux qui se sont installés en Bolivie depuis la Conquête. L'idée même que les missionnaires puissent prétendre – même d'un point de vue politique ancré à gauche – que « leur » dieu soit le seul et unique et qu'il ait une vocation universelle témoigne amplement des racines coloniales du catholicisme en Bolivie.

L'histoire politique de la chrétienté en fait la « religion de la sortie de la religion ». Elle a réussi à s'imposer dans toute l'Amérique, d'abord par l'épée et ensuite, en amalgamant une bonne partie des religions autochtones. Une religion de la révélation, mais aussi une religion de l'interprétation qui invite à s'emparer du monde, à le modifier, à le modeler, en attendant la nouvelle conjonction du Ciel et de la Terre qui correspond à la fin des temps (en d'autres mots à l'avènement pour les croyants du Royaume des Cieux).

Cette façon d'aborder l'ici-bas a été radicalisée par les théologiens de la libération. L'exploitation, la misère, l'oppression, la négation de l'autre en tant que sujet sont – pour la TDL – autant d'offenses à Dieu, qui a créé l'homme (et la femme) à son image. La cause majeure ou le Mal a été identifié : il s'agit du capitalisme qui invite à l'idolâtrie de l'argent, un nouveau veau d'or immolé, pour assouvir ces êtres surnaturels appelés « les mains invisibles du marché ».

La rencontre de ces missionnaires avec le peuple se fait non pas dans une église, mais à la radio. Une radio vue en tant qu'espace public et qui devient un outil symbolique de mobilisation et de résistance à la suite d'un changement radical de vocation dû en bonne partie à une Église en pleine rénovation comme à des conditions de misère qui ne pouvaient que heurter la sensibilité à la fois chrétienne et politique des nouveaux missionnaires.

Ce chapitre vise maintenant à pousser plus loin l'analyse communicationnelle – ou le politique n'est jamais loin – afin de se donner un cadre permettant de porter un regard plus affûté sur le travail journalistique – autre outil de rencontre – de la Radio Pío XII. Nous tenterons de cerner en quoi le travail journalistique peut – dans une forme idéale – aller plus loin que simplement rapporter une nouvelle ou ne s'en tenir qu'aux « faits » tels que le conçoit la théorie libérale du journalisme.

Pour y arriver, nous partirons des théories de Géraldine Muhlmann telles qu'élaborées dans son ouvrage sur le rôle du journalisme en démocratie⁴³. Nous verrons alors que ses théories s'inspirent largement de celles d'autres auteurs et qu'elle pose toute la question ayant trait à la condition du sujet-acteur, c'est-à-dire du citoyen – doté de droits et de responsabilités – engagé dans une relation dialectique au monde. Comme l'affirme Morin, « ce sont les interactions entre individus qui produisent la société, cependant que la société, avec sa culture, avec ses normes, rétroagit sur les individus humains et les produit en tant qu'individus sociaux dotés d'une culture » (Morin 1995, p. 49) .

2.6.1 Journalisme idéal : Intégration et conflits

Géraldine Muhlman nous invite d'abord à voir le journalisme en termes d'intégration politique « Il faut commencer par reconnaître pleinement que le journalisme, quoi qu'il fasse, participe au mouvement d'intégrer la communauté politique ». (Muhlmann, 2006, p. 221). Le journalisme apparaît d'abord à travers un partage du commun c'est-à-dire qu'il nous ramène, une fois de plus, au vivre ensemble, au Politique plutôt qu'à la politique, c'est-à-dire à ce qui « nous rattache à nos prédécesseurs et par laquelle nous continuons d'appartenir à la même humanité, celle qui demeure en dépit de l'ampleur du changement et qui définit notre identité d'acteur de l'être-ensemble » (Gauchet, 2005, p. 9) .

Muhlmann aborde cette communauté en tant que public, par opposition à la foule en s'inspirant de R. E. Park. Le public étant perçu comme « une association respectueuse des singularités individuelles » (Muhlmann, 2006, p. 285), alors, que pour elle, la foule ne l'est pas. Elle postule que les individus d'un public partagent une « conscience commune ».

⁴³ Muhlmann Geraldine (2006), *À la recherche d'un troisième: le journalisme comme rassemblement conflictuel de la communauté démocratique* in G.Muhlmann, *Du journalisme en démocratie*, Paris : Payot, pp 282-347.

Habermas parlerait volontiers ici de « monde vécu » dans le sens que nous avons défini plus tôt, c'est-à-dire un « arrière-fond de conviction plus ou moins diffuse qui n'est jamais problématique » (Habermas, 1987, p. 86). On comprend que le monde vécu se conçoive aussi comme un monde en éternelle construction/déconstruction/reconstruction dont la source doit être située justement dans les activités liées à l'inter-compréhension.

La deuxième tâche à laquelle le journalisme idéal est convié par Muhlmann – après celle de la création et du renforcement de ce qui est commun – est celle de permettre l'émergence de la conflictualité : « Comment le journaliste injecte-t-il de la conflictualité dans le mouvement même de rassembler ? » (Muhlmann, 2006, p. 332). Unité donc, mais aussi divergence, un processus qui se nourrit de contradictions et d'affrontements qui doivent être surmontés. Voilà l'essence, pour l'auteure, de la démocratie qui se matérialise dans la communauté politique, une communauté « à la fois une et conflictuelle » (*ibid.*, p. 335). L'équilibre, on le voit, apparaît précaire. Dans ce contexte, le travail du journaliste « idéal » consiste, selon Muhlmann, à activer les contradictions, ce qu'elle traduit par « travail de décentrage », sans toutefois briser le commun. Autrement dit, c'est le centre, que nous interprétons comme la concentration des pouvoirs – économiques et politiques » auquel il faut s'attaquer. Donc, on « tisse du lien, certes, mais en refusant d'installer un centre » (*ibid.*, p. 340), un centre où tout le pouvoir serait concentré.

2.6.2 Nécessité d'un lieu de représentation

Création donc de commun, déploiement de la conflictualité poussant à l'extrême les limites du décentrage, sans pour autant altérer le commun. Or, la communauté, comme les conflits qui l'animent, ont besoin d'un lieu pour se déployer, pour devenir visibles, pour être partagés, en un mot pour être représentés, c'est-à-dire un « espace où le commun se construit et se reconstruit » (*ibid.*, p. 287). Un lieu symbolique qui lie les individus dans le processus de construction/déconstruction/reconstruction, mais qui doit aller au-delà du spectacle et pousser les individus vers l'« agir ».

Le carburant qui pousse les individus à agir, c'est le savoir. Muhlmann désigne la presse en tant que lieu générateur de savoir parce que les valeurs, « ont été exposées à l'examen critique du public [...] c'est en ce sens qu'elles constituent un savoir » (*ibid.*, p. 301). On reconnaît ici une fois de plus un accent « habermassien » où non seulement l'autorité, mais

aussi l'ensemble des valeurs sont passés au crible « du tribunal de la raison » déployé au sein de la sphère publique permettant ainsi de « représenter une situation, [de] débattre, [d']amender avant de passer aux actes. C'est donc forcément transfigurer les conflits, même les plus radicaux, en conflits représentables sur une scène commune. Voilà ce qui est constitutif de l'idée d'« espace public » (*ibid.*, p. 346) .

Division donc, décentrage, certes, qui doivent déboucher dans un deuxième temps sur une confrontation des idées, pour être surmontés. La pensée d'Habermas va en ce sens: « C'est dans leur discours argumentatif que des participants surmontent la subjectivité initiale de leurs conceptions et s'assurent à la fois de l'unité du monde objectif et de l'intersubjectivité de leur contexte de vie grâce à la communauté de convictions rationnellement motivées » (Habermas, 1987. p. 27) .

2.6.3 Acteurs ou spectateurs?

L'enjeu de la représentation au sein de l'espace public est politique. Cette affirmation amène deux interrogations et fait surgir deux enjeux. D'abord, qu'est-ce qui est représenté? Et ensuite, cette représentation rend-elle le citoyen spectateur ou acteur? Autrement posé, comment le travail journalistique peut-il, en jouant son rôle d'instituer du commun, injecter aussi dans la communauté politique une dose suffisante de conflictualité capable de tracer un chemin vers l'action ou ce que d'autres nomment l'agir? Car un danger guette, écrit Muhlmann, un danger déjà identifié par Barthes : le mythe. Sa nature même consiste à tuer « toute réflexivité sur le concept, toute ouverture sur une pluralité d'appréciation et de contenus » (Mulhman, 2006, p. 321). Le mythe, en d'autres mots, refoule chez l'individu la condition d'acteur. C'est toute la question du rapport au réel qui est posée : celle qui consiste, entre autres, à donner une pluralité de sens, à ne pas enfermer le réel dans les mots, chargés eux aussi de représentations « toutes faites », de spectacles dont la fin est écrite dans le ciel. Le défi consiste alors à surmonter cet enfermement auquel nous condamnent les mots et les représentations limitées que sont les nôtres, pour détecter le nouveau, souligner l'inédit, percevoir l'événement charnière qui crée un « avant » et un « après » pour nous faire sortir de la passivité du spectateur. Car qui dit passivité, dit conformité.

Pour éviter le piège, il faut donc « quelque chose comme une critique du mythe dans et par le mythe » (*ibid.*, p. 328), car « quel usage, exactement, le journaliste peut-il faire du

mythe, c'est-à-dire de ce code commun sur le réel, partie figé et "dépolitisante" mais nécessaire à l'institution d'un spectacle collectif, pour pouvoir laisser une place, en même temps, à un mouvement de re-politisation du réel? ». (*ibid.*, p. 331)

La question se pose avec d'autant plus d'acuité, que l'espace public médiatisé, n'apparaît pas d'emblée dans une forme idéale, étant donné que pour une bonne part, il a été approprié – comme nous le mentionnions plus tôt – par les forces marchandes. C'est particulièrement vrai dans un monde dirigé par l'économie financière dominée par des entreprises planétaires. Les conséquences d'un tel mouvement ont bien été cernées par le chroniqueur Pierre Foglia.

C'est tout l'espace culturel qui se retrouve fucké, surchargé qu'il devient de marchandises, comme l'avait pressenti Andy Warhol. Sa boîte de soupe était visionnaire, mais moins que son pastiche de la Cène de da Vinci, *The last Supper*, que traverse une colombe, une « Dove » – la marque de savon – tandis que les lettres GE (pour Général Electric) figurent le Saint-Esprit. C'est tout le rapport au réel qui devient équivoque. Le réel qui n'intervient plus que comme un marché. (Foglia, 2007. p. A-5)

Voilà pourquoi la question posée par Muhlmann, celle d'un journalisme capable d'aller au-delà du spectacle, de vaincre le mythe avec ses propres armes – le langage, le spectacle, les lois du récit, les significations inscrites d'emblée – est plus actuelle que jamais, compte tenu des intérêts énormes qui occupent la sphère publique. La réponse, elle, est à la fois complexe et simple.

Allons d'abord au plus simple : le journalisme ne fait jamais aussi bien son travail que lorsqu'il nomme les choses : « In naming the world, we name ourselves; in explaining the world, we explain ourselves; in defining the world, we define ourselves » (Thayer, 1997, p. 7). La création du commun, comme la création de conditions favorisant la conflictualité, profite donc d'un allié qu'on appelle le langage, dont l'autre face, loin de nous enfermer dans le mythe, peut aussi nous en libérer. « Avec la structure du langage, voilà une exigence d'émancipation qui est posée pour nous. Avec la première phrase prononcée, c'est une aussi une volonté de consensus universel sans contrainte qui s'exprime sans ambiguïté » (Habermas, 1996, p. 156) .

Et puis, la complexité de cette « bête » appelée l'humain représente également un gage que cette conquête de liberté amorcée, selon nous, bien avant l'apparition des mots et le

« désenchantement du monde » ne connaît pas de limite. Corollairement, il existe donc une limite à la manipulation, à l'imposition « d'en haut » d'un monde déjà dessiné, pensé et planifié. Comme le dit si bien Hall, l'homme devant sa boîte à images, sa radio ou son journal s'affiche non seulement en tant que récepteur « actif », mais peut également s'inscrire en « code oppositionnel » : C'est une lutte qui trouve justement au sein de la sphère publique un lieu où le conflit peut se déployer en étant représenté.

Au cours de ces mobilisations politico-symboliques, les différents acteurs élargissent l'espace politique et celui de la sphère publique en y introduisant de nouveaux êtres comme de nouveaux problèmes permettant de partager ainsi « une réalité du monde », tangible en paroles qu'on peut entendre, en acte qu'on peut voir, en événements dont on parle, dont se souvient et que l'on transforme en histoire avant de les incorporer dans le grand livre de l'histoire humaine. (Arendt, 1972, p. 210)

Reste maintenant à poser toute la question de l'acteur, c'est-à-dire de l'individu engagé en tant que sujet « actif » au sein d'une société capable de s'appropriier le monde ici-bas, pour le faire sien, pour lui imprégner sa marque. Le « monde-plein » tel que défini par Gauchet. Une appropriation qui passe dans un premier temps – cette condition flotte implicitement entre les lignes de ce chapitre – par la capacité du sujet à donner un sens à ce monde, en se proposant lui-même par ses actions « comme auteur ou récepteur, doté d'intentionnalité, s'inscrivant dans une histoire, où il tire ses fils [où] il déchiffre ou fabrique du sens pour se dire sujet ». (Ardoino et Burns-Michel, 2006, p. 262)

Ensuite, ce sens doit être partagé, pour s'inscrire dans le commun. En effet, les sujets doivent partager ce concept abstrait qu'on appelle « le monde », condition *sine qua non* de l'entente entre eux. « Le sujet ne se conçoit pas sans l'autre, ni les autres, sa parole est toujours destinée à l'autre et s'y articule dans une relation réelle ou imaginaire » (*ibid.*, p. 263). Autrement dit, l'altérité devient encore le passage obligé de l'acteur-sujet afin de « produire la condition imaginaire du partage qui nous arrache à l'épreuve solitaire d'une situation irréductible pour nous proposer de porter nos regards sur une condition commune. L'Humanité [...] c'est la condition de tout sujet qui se veut inconditionné, inventeur, créateur des lieux et des temps de partage » (Arendt, 1961, p.40). C'est « par cette pratique communicationnelle, qu'ils [les sujets] s'assurent en même temps de leur contexte de vie, du monde vécu intersubjectivement partagé » (Habermas, 1987, p. 29). La communication instaure du commun, c'est la même idée qui est reprise par Muhlmann.

CHAPITRE III

L'APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE : TOUTE LA SCÈNE À L'ACTEUR

*Chaque homme a en lui une histoire fondamentale : la sienne.*⁴⁴

3.1 Acteur-sujet : créateur de sens

Nous avons démontré, dans les chapitres consacrés au cadre théorique, que l'acteur occupait pour nous une place centrale. Pour que cette logique soit respectée, il nous apparaît que notre méthodologie de recherche doit également installer le sujet-acteur dans une position similaire. La perspective que nous développerons consistera donc à interroger des sujets-acteurs – les prêtres engagés – dotés d'une subjectivité qui leur est propre et projetés dans l'action. Et ce, afin de comprendre leur réalité sociale et, plus particulièrement, le rôle joué par la Radio Pío XII et le changement radical de vocation qui l'a affecté pendant les années 1960. Le récit de vie constitue notre choix méthodologique, c'est-à-dire le moyen utilisé pour que le sens de l'action surgisse à travers le témoignage des acteurs. Certes, nous prenons ici une position engagée.

Reconnaître non seulement leur droit à l'expression, mais aussi la validité de cette expression est une option épistémo-politique. C'est reconnaître que la lutte pour la vie développée chez ces acteurs peut être autant de pouvoir et de savoir-vivre valide, même à son insu et en contrebande, que les essais de gestion de ces mêmes vies par des dispositifs institués externes. (Le Grand et Pineau, 2002, p. 66)

Nous postulons ainsi que les acteurs créent du sens et qu'ils savent des choses que les sciences sociales comme la société en générale ignorent. « En d'autres termes, il s'agit de

⁴⁴ Denis Arcand cinéaste, Le Devoir du 11 et 12 avril 2009, p. C.5

comprendre le sens que des acteurs sociaux donnent à leurs actes, aux événements qui les concernent » (*ibid.*, p. 15). Nous ajoutons que les conduites sociales « ne pourraient être comprises ni être expliquées en dehors des acteurs sociaux » (Poupart, 1997, p. 175). C'est l'invention de soi.⁴⁵ Il s'agit en fait de considérer l'autre comme un sujet-acteur « dont la parole n'est pas insignifiante et [qui] mérite d'être rapportée » (Jeffrey, 2005, p. 118). Il s'agit « aussi de reconnaître à l'homme ordinaire des capacités de conscience critique, d'initiative et d'action historique, et donc de pouvoir partager avec lui les rapports de pouvoir-savoir sur la vie ». (Le Grand et Pineau, 2002, p. 85)

Le sens est construit « *a posteriori* » par le sujet. Il s'inscrit ici dans une démarche de « totalisation subjective » autrement dit dans « ce que le sujet pense rétrospectivement de son parcours biographique » (Bertaux, 2005, p. 71). La vie est faite de hasard et de nécessité. Rien n'est jamais écrit d'avance dans l'histoire et corollairement, rien n'est absolument prévisible. Pourquoi donc alors essayer de trouver un sens à l'histoire à partir d'une reconstruction subjective? Et comment prétendre que ce sens soit valide? C'est « justement parce que la vie humaine n'est pas une histoire, [mais qu'elle est] aux prises avec de multiples histoires, des continuités et des discontinuités à articuler, que les vivants cherchent à en faire une » (Le Grand et Pineau, 2002, p. 73). Plus que l'histoire donc – on y revient – c'est la construction de l'histoire par les humains qui compte. « L'enjeu majeur est peut-être moins l'histoire en tant que produit fini que la possibilité d'expression permettant sa construction, c'est-à-dire un accès à l'historicité » (*ibid.*, p. 74). L'Historicité étant vue ici comme « la construction personnelle des sens et contre-sens qui égrènent et jalonnent l'expérience vécue des entre-deux, naissance et mort, organisme et environnement ». (*ibid.*, p. 76)

3.2 Le sujet-acteur : sens, parole et action.

Dans sa quête de sens, le sujet-acteur puise les significations à la source même du récit qu'il érige et dont le principal support demeure la parole. « Le récit met de l'ordre dans le

⁴⁵ Voir Delory-Momberger Christine, *Les histoires de vie. De l'invention de soi au projet de formation*, Paris, Anthropos.

flux désordonné des événements [il aide] à construire du sens » (Brun, 2006). C'est en mettant des mots sur des situations, des souvenirs, des impressions d'alors, mais de nouveau ressentis et « re-vécus » en boucle à partir du moment où le sujet les évoque que le sens surgit. Nous sommes dans ce que Paul Ricoeur appelle les « identités narratives », un « soi-même réfléchi », c'est-à-dire des « identités personnelles, mais aussi identités familiales, associatives, professionnelles, religieuses, nationales, etc. » (Brun, 2006) qui se construisent à travers des rituels de paroles. Les histoires de famille, mille fois racontées autour de la table au réveillon, lors d'un mariage, d'un baptême, en se souvenant d'un défunt lors de funérailles, font partie de ces matériaux de base à partir desquels se construisent les identités familiales par exemple. Autrement dit, « l'expérience vécue n'accède à l'histoire [sic] – à un sens ordonné et daté – que si elle s'exprime et se re-présente » (Le Grand et Pineau, 2002, p. 76) .

Cette capacité de donner du sens, à travers la parole peut être vue également sous l'angle de la performance. Non seulement la parole donne-t-elle un sens au vécu, mais de plus elle permet à l'acteur une meilleure inter-subjectivité en développant chez lui une « compétence non seulement communicative ou pragmatique [mais aussi une] capacité de construire ou d'échanger du sens à partir de, dans et avec un contexte précis. Elle marque même l'accès au statut de personne » (Le Grand et Pineau, 2002, p. 87) .

Au récit, qui construit le sens, s'ajoute l'action. Il existe en effet une « affinité profonde entre l'action et le récit. L'action, au sens le plus générique du terme, se déploie dans le temps, et la forme qui la décrit le mieux est la forme narrative, celle du récit » (Concept d'« homologie structurale » de Paul Ricoeur, résumé par Bertaux, 2005, p. 23) .

3.3 Le temps et le sens.

Récit, sens, et action, une trinité à laquelle s'ajoute un quatrième élément que nous venons d'évoquer : la temporalité. Le récit de vie « est structuré autour d'une succession temporelle d'événements, de situations, de projets et des actions qui en résultent; cette suite en constitue en quelque sorte la colonne vertébrale » (Bertaux, 2005, p. 37-38). Or, le récit, même s'il fait référence à un passé, se retrouve en perpétuelle réactualisation. C'est la dynamique même du récit de ré-actualiser, en débusquant de manière incessante de nouveaux

sens. Justement parce que le sens donné évolue de manière permanente à travers la perception de l'acteur et des échanges de celui-ci avec ses semblables au sein de la société qu'il habite. Nous sommes donc dans une temporalité hors du temps « un tiers-temps historique personnel articulant de façon singulière traces, places et dates dans le cours de la vie sociale et cosmique ». (Le Grand et Pineau, 2002, p. 78)

Pour l'interlocuteur que nous sommes, l'acteur qui met en scène son récit de vie nous « permet de saisir par quels mécanismes et processus des sujets en sont venus à se retrouver dans une situation donnée, et comment ils s'efforcent de gérer cette situation, voire d'en sortir » (Bertaux, 2005, p. 21). Le récit de vie sera donc vu ici comme un témoignage dans son sens étroit, comme une « action de faire part de son expérience vécue dans un cadre institutionnel défini » (Le Grand et Pineau, 2002, p. 109). Dans ce cas-ci, nous parlons de la Radio Pío XII et du contexte socio-politique dans lequel s'est opéré un changement radical de vocation sous la triple pression d'un continent marqué par des régimes autoritaires, d'une population à la forte tradition de lutte et d'une Église traversée par un puissant courant réformiste. Voilà pourquoi le sens donné par l'acteur à ses actions, à son histoire, possède un intérêt dans la mesure où ce sens donné devient porteur d'une signification qui le dépasse. « Penser la vie, c'est paradoxalement d'abord s'en décoller, de déplier, faire éclater cette implication, ouvrir un entre-deux » (*ibid.*, p. 67). Autrement dit, il faut que ce sens s'inscrive dans la réalité sociale historique pour devenir un objet social. « L'idée centrale [du récit de vie] étant qu'à travers les pratiques, on peut commencer à comprendre les contextes sociaux desquels elles sont inscrites et qu'elles contribuent à reproduire ou à transformer » (Bertaux, 2005, p. 13). En résumé, le récit de vie consiste en « un discours narratif qui s'efforce de raconter une histoire réelle et qui de plus, à la différence de l'autobiographie écrite, est improvisé au sein d'une relation dialogique avec un chercheur qui a d'emblée orienté l'entretien vers la description pertinente pour la description de son objet » (Bertaux, 2005, p. 68).

3.4 Récit de vie et histoire de vie

Les récits de vie des prêtres engagés auprès ou autour de la radio nous permettront d'élaborer les histoires de vie qui ont influencé le devenir cette radio. Il faut préciser ici que

« les expressions « récit de vie » et « histoire de vie » ne peuvent être considérées synonymes. La première renvoie au fait que le sujet a raconté, narré quelque chose de sa vie. La seconde suppose une notion et figuration sous-jacente du temps, une succession chronologique. Le récit, par la mémoire, pose les bases d'une histoire » (Filloux, 2005, p. 2). En d'autres termes, le récit de vie nous apparaît donc comme nullement exclusif. Bien au contraire, le récit de vie prête au recoupement d'informations : « la mise en rapport de ces témoignages les uns avec les autres permet d'écarter ce qui relève de coloration rétrospective, et d'isoler un noyau commun aux expériences, celui qui correspond à leur dimension sociale, celle qu'on cherche précisément à saisir ». (Bertaux, 2005, p. 41) Voilà pourquoi nous puiserons à d'autres sources – textes, archives, etc. – qui permettront la mise en contexte en essayant autant que faire se peut de trouver le sens qui se cache derrière les événements et la narration qu'on en fait. Nous aurons également recours aux témoignages d'informateurs situés en position « centrale » ou observateurs directs des comportements » (*ibid.*, p. 12). C'est donc aussi à travers les récits de vie des principaux acteurs de la Radio Pío XII que nous reconstruirons les histoires de vie de ces mêmes acteurs, en nous abreuvant au maximum de sources possibles. L'important pour nous étant « de situer le récit dans une articulation entre passé, présent et avenir » (Le Grand et Pineau, 2002, p. 105).

3.5 Question épistémologique : du particulier au général

Le récit de vie – par nature individuel – nous intéresse, écrivions-nous, dans la mesure où il est révélateur du contexte social dans lequel il a été élaboré. Voilà pourquoi le récit de vie porte en lui une tension permanente qui le situe en un lieu charnière entre le particulier et le général. Il s'inscrit ainsi dans le champ de l'enquête ethnosociologique, ethno vu comme « la coexistence au sein d'une même société de mondes sociaux développant leur propre culture » (Bertaux, 2005, p. 17).

L'ethnosociologie utilise pour décrire cette tension entre le particulier et le général les concepts de « microcosme » et de « mésocosme ». Non seulement y a-t-il tension entre les deux mondes, mais, comme dans le monde de la physique, le plus petit élément est révélateur des principales composantes qui constituent l'univers cosmique. Nous pourrions dire ainsi qu'une boulangerie, une école, un bureau de poste, une salle des nouvelles, une classe

d'université sont révélateurs en tant que microcosmes de la société globale (mésocosme) dans laquelle ils s'inscrivent. « L'hypothèse centrale de la perspective ethnosociologique est que les logiques qui régissent l'ensemble d'un monde social ou mésocosme sont également à l'œuvre dans chacun des microcosmes qui le composent » (Bertaux, 2005, p. 20). Pour la recherche qui nous intéresse, la dynamique qui anime le microcosme – les contradictions qui traversent Siglo XX, le travail de la radio, la théologie dont sont porteurs les curés, etc., – nous en apprend sur les grands débats, les grandes contradictions et les mouvements sociaux à la fois dans l'Église catholique, mais aussi en communication populaire, en Bolivie et en Amérique latine (mésocosme). Voilà pourquoi cette enquête s'inscrit aussi dans la récupération d'une mémoire, d'une situation particulière, mais révélatrice d'un contexte plus ample d'une époque révolue.

« Il s'agit, à propos d'un objet précis, de recueillir une ou des histoires de vie et de les croiser entre elles [...] où la personne est considérée comme le miroir de son temps » (Le Grand et Pineau, 2002, p. 14). Ici ce sont des prêtres, regroupés autour d'une radio, avec une problématique socio-économico-politique particulière : une situation post-coloniale caractérisée par la pauvreté, l'exploitation, l'oppression, la répression, et des régimes autoritaires au moment où l'Amérique du Sud faisait l'objet d'une guerre permanente de basse et moyenne intensité, dans un contexte exacerbé de guerre froide où deux super-puissances se disputaient le monde. Les « récits de vie d'expériences extrêmes peuvent constituer les instruments ultimes de reconstruction de vie hachée, brisée par des confrontations en direct de la mort » (Le Grand et Pineau, 2002, p. 65). Et aussi d'une Église qui s'ouvrait sur le monde, qui descendait sur terre, selon les principes mêmes mis de l'avant par Vatican II.

Enfin, le récit de vie situé dans le contexte plus large des histoires de vie s'avère efficace pour analyser des parcours non linéaires comme celui de la Radio Pío XII. Nous entendons par parcours non-linéaires, le fait que cette radio a radicalement changé de vocation au milieu des années 1960, qu'il y a eu rupture, qui l'a menée à s'inscrire dans un cadre tout à fait nouveau qui allait à l'encontre même de sa raison d'être qui était de « combattre l'alcoolisme, le communisme et l'analphabétisme » (López-Vigil, 1985). De plus, les prêtres qui y ont œuvré se sont éloignés de la pratique traditionnelle de la prêtrise – essentiellement

l'administration des sacrements et la célébration de la messe – pour embrasser une forme d'activisme social et politique dont le caractère est tout à fait inédit dans l'histoire de l'Église. Le récit de vie permet justement d'« étudier un fragment particulier de réalité sociale-historique, un objet social, de comprendre comment il fonctionne et comment il se transforme [c'est nous qui soulignons], en mettant l'accent sur les configurations des rapports sociaux, les mécanismes, les processus, les logiques d'action qui le caractérisent » (Bertaux, 2005, p. 12) .

3.6 L'entretien : l'acteur prend la parole

Le nombre d'entrevues a été limité à quatre personnes. La plupart des prêtres ayant travaillé à la Radio Pío XII sont décédés. Même si l'échantillon apparaît fort limité, il nous semble représentatif en ce sens que ces prêtres ont vécu en Bolivie de nombreuses années – le directeur de la Radio Pío XII y vit toujours après plus de quarante ans – et qu'il s'agit, comme nous l'écrivions un peu plus tôt, de récupérer la mémoire d'une histoire tout à fait inédite et non pas de dégager un modèle qui pourrait être reproduit ailleurs.

Les entretiens se sont déroulés en Bolivie comme au Canada. Deux Oblats vivent encore là-bas, tandis que les deux autres sont de retour au Québec. L'un est à la retraite et l'autre exerce son ministère à Mani-Utenam, près de Sept-Îles dans une réserve innue. Ils ont fait preuve de beaucoup de générosité lors des entrevues et ils acceptent que leurs noms apparaissent dans cette étude⁴⁶. Trois des quatre prêtres interrogés ont été rencontrés deux fois, pour des entretiens qui duraient entre deux et trois heures. Le quatrième prêtre a été rencontré une seule fois, pour environ deux heures, par manque de disponibilité. Malgré l'étroitesse de l'échantillon, nous avons atteint chez les trois prêtres interrogés à deux reprises une forme de saturation, c'est-à-dire ce moment où « les entretiens n'apportent plus guère de valeur ajoutée à la connaissance sociologique de l'objet social » (Bertaux, 2005, p. 51). Voilà pourquoi le recours à d'autres documents et à des témoignages complémentaires a été nécessaire.

⁴⁶ Laurent Desaulnier, 74 ans, curé de Mani-Utenam (Sept-Iles, Québec); Roberto Durette, actuel directeur de la Pío XII, 74 ans; Gustave Pelletier, 83 ans, prêtre à la retraite, Richelieu, Québec; et Gregorio Iriarte, 83 ans, Cochabamba, Bolivie.

Nous avons choisi l'entretien de type qualitatif, car il s'est imposé à nous « parmi les "outils d'information" susceptibles d'éclairer les réalités sociales, mais, surtout, comme instrument privilégié d'accès à l'expérience des acteurs » (Poupart, 1997, p. 174). Les entretiens étaient de types semi-directifs, basés sur un guide qui consistait en une liste de thèmes qui rejoignent les questions générales et spécifiques. Dans la logique de notre démarche, l'interviewé occupe une position clé, c'est-à-dire qu'il est l'informateur privilégié.

L'interviewer, après avoir donné une consigne de départ visant à aiguiller l'interviewé sur le thème de recherche, laisse à celui-ci le maximum de liberté pour ce qui est de la manière de traiter le thème et tente d'axer ses relances sur les dimensions abordées par l'interlocuteur » (*ibid.*, p. 182). Nous avons pris de plus grand soin d'établir un pacte qui « fait filtre », oriente, précentre [sic] l'entretien (Bertaux, 2005, p. 39).

Il s'agissait donc avant tout d'un travail de collaboration. Un « cahier terrain » où on notait les observations, les réflexions, l'ambiance des rencontres servait de complément au guide d'entretien.

Les entretiens se sont élargis pour embrasser des aspects non spécifiques à la radio puisque nous sentions dès le début de cette recherche qu'il existait un lien par exemple entre les racines sociales des sujets et leur engagement. Dans ce cas-ci, nous avons pu identifier clairement que l'identification à la classe populaire bolivienne avait un lien avec la classe sociale d'où sont issus ces prêtres, fils d'agriculteurs, d'ouvriers ou de petits commerçants.

Nous nous sommes intéressés très peu cependant à l'intériorité des personnes interviewées, sauf si cette intériorité avait un rapport à Dieu, rapport qui constitue un axe majeur de cette recherche en raison du caractère qu'il impose à l'action sociale de ces mêmes sujets. De manière plus précise, ce qui nous intéresse ici – malgré tout le respect et l'amitié pour certains des sujets – ce sont « les contextes sociaux dont ils ont acquis par l'expérience une connaissance pratique » (*ibid.*, p. 23). Nous voulions surtout que les sujets nous révèlent dans quel contexte cette radio a changé de vocation et comment on s'en est servi pour résister à l'oppression, organiser la résistance, conquérir des espaces démocratiques. Nous souhaitions aussi savoir comment cette démarche se justifiait du point de vue de la doctrine chrétienne.

Nous pensions qu'il était également de bonne guerre de jouer les avocats du diable pendant les entretiens avec les prêtres. Pour le chercheur – comme pour le journaliste que nous sommes dans la vie de tous les jours – un scepticisme de bon aloi oblige à demander à l'interviewé de préciser sa pensée, d'approfondir un aspect particulier et d'aller au fond des choses.

Enfin, nous avons pris un soin particulier à effectuer les entrevues dans des lieux familiers pour les interviewés afin qu'ils se sentent le plus à l'aise possible, partant du principe que « les discours sont indissociables de leur contexte de production et d'énonciation » (Poupart, 1997, p. 193).

3.7 Théories et paradigmes : des explications partielles.

Pour nous « l'analyse commence dès les premiers entretiens » (Bertaux, 2005, p. 51). Nous notions dans le cahier de recherche, à cet effet, l'état d'esprit des « acteurs », les moments qui nous apparaissaient les plus chargés au plan émotif, les redondances, comme les aspects inédits révélés par l'un et oubliés par l'autre, etc.

Lors d'une première écoute des entrevues – toutes enregistrées sur mini-disques – nous procédions à une première réduction des données. Il s'agissait d'établir le « *verbatim* » des passages les plus pertinents, laissant de côté des aspects qui n'avaient aucun lien avec notre étude. Cette opération a consisté en un premier tri de ce qui apparaissait être des thèmes évocateurs, en lien direct avec les questions de recherche et le cadre théorique.

Il s'est agi, en fait, de nous faciliter la tâche en établissant une « réduction des particularités en un cadre général et manipulable » (Van Der Maren, 1986, p. 47). La réduction des données se termine « lorsqu'il ne reste plus d'éléments à classer dans l'un ou l'autre des thèmes retenus » (Mongeau, 2008, p. 107).

Ensuite, comme il s'agissait de récits de vie servant à la reconstitution des histoires de vie de chacun, nous avons porté une attention particulière à la reconstitution de la structure diachronique de chacun des prêtres afin de nous permettre de faire le lien entre ce qui a été vécu par les sujets et le contexte socio-politique de l'époque. « Travailler à la reconstitution des structures diachroniques de parcours biographiques et à leur inscription dans le temps

historique, c'est prendre progressivement conscience de l'impact des phénomènes historiques collectifs et des processus de changement social sur le parcours biographique » (Bertaux, 2005, p. 80).

Les données une fois recueillies et organisées, l'histoire « diachronique » de chacun des acteurs ayant été établie, il s'agit maintenant de procéder à l'analyse des récits, c'est-à-dire de débusquer « les rapports et processus qui ont engendré les phénomènes dont parlent le plus souvent sous forme allusive, les témoignages » (*ibid.*, p. 85). Une fois de plus – nous y revenons – nous sommes dans le domaine du sens à donner. Il faut « que le caché soit accessible à la perception » (*ibid.*, p. 53). L'un des outils que nous utiliserons est l'analyse comparative des différents témoignages en partant du principe que « c'est par la comparaison entre parcours biographique que l'on voit apparaître des récurrences des mêmes situations, des logiques d'action semblables; que l'on repère à travers ses effets, un même mécanisme social ou un même processus » (*ibid.*, p. 95) .

D'autre part, nous porterons une attention particulière aux cas négatifs, c'est-à-dire aux perceptions et aux interprétations, parfois tout à fait opposées ou contraires d'un sujet à l'autre, devant un même événement. Nous croyons que l'unanimité est l'ennemi de la vérité. « Un tel cas forcera le chercheur à restructurer sa théorie » (*ibid.*, p. 31). De plus, il nous apparaît encore important de réitérer qu'il nous apparaît impossible de généraliser les résultats⁴⁷.

Nous garderons de plus une distance critique autant dans l'analyse que dans les interprétations que nous ferons. « Un résultat scientifique est un ensemble de propositions affectées d'un coefficient d'incertitude » (Jeffrey, 2005, p. 121). Nous partons du principe qu'un acteur, même aux premières loges, produit un énoncé nécessairement incomplet. La vie ne peut se traduire complètement en mots. « Un certain nombre de filtres (personnels,

⁴⁷ Sur ce point comment ne pas faire le lien avec l'échec cuisant subi par Che Guevara qui a voulu reproduire le succès de la guérilla victorieuse à Cuba dans le contexte bolivien.

sociaux, physiques...) tamisent l'expression. L'énoncé pose donc aux locuteurs et interlocuteurs un certain nombre de questions qui appellent une seconde opération : un travail d'analyse, d'interprétation et de critique » (Le Grand et Pineau, 2002, p 93).

Il s'agit donc d'un travail bi-cognitif qui se déroule entre l'acteur et le chercheur, certes, mais aussi entre l'acteur et son histoire de même qu'entre le chercheur et sa propre histoire. Le travail bi-cognitif sert justement à permettre un approfondissement de la démarche. Les événements ne sont pas réductibles à la conscience des acteurs ou à celle du chercheur. Il doit donc s'installer, autant que faire se peut, une distance. « Pour le locuteur, c'est une distanciation théorique; pour l'interlocuteur c'est une implication pratique. Et chacun est, pour l'autre, le moyen principal de ce déplacement à la condition de tenir sa place, de ne pas vouloir remplacer l'autre et d'accepter la confrontation sans tomber dans la confusion » (Le Grand et Pineau, 2002, p. 100).

Enfin, nous endossons pleinement cette affirmation qui veut que « la prétention au sens ne prend pas la forme d'une explication scientifique objective, mais plutôt d'un "commentaire" scientifique qui vise à décrire, à comprendre et à donner un sens » (Stoiciu, 2006, p. 22) tenant compte que « les théories et les paradigmes sont des explications partielles » (*ibid.*, p. 23). En d'autres mots, les recherches, même avec les méthodes les plus rigoureuses, ne peuvent saisir qu'une infime partie de la réalité dont la complexité est quant à elle infinie.

CHAPITRE IV

LES ACTEURS PARLENT

Nous entrons maintenant de plain-pied dans la seconde partie de ce mémoire. Le but de ce chapitre est de voir « comment nous utiliserons nos données pour tenter de répondre à nos questions de recherches » (Mongeau, 2008, pp. 103-104) .

Nous présenterons donc les principaux éléments qui ont surgi lors de nos entrevues en lien avec la raison d'être de ce mémoire, qui vise à saisir quels sont les principaux facteurs sociaux, politiques et théologiques qui expliquent le retournement radical qu'a connu la Radio Pío XII entre sa fondation en 1959 et la fin des années 1960. Il s'agit d'une première synthèse. Les entrevues seront découpées par thèmes récurrents, en lien donc avec notre question générale de recherche, à partir des opinions exprimées par les prêtres interviewés dans cette étude, opinions qui la plupart du temps convergent. C'est la première étape de l'analyse.

[Elle consiste à] décomposer un phénomène de manière à en distinguer les éléments constitutifs. Cette division d'un phénomène global en de plus petits éléments est effectuée dans le but de reconnaître ou d'expliquer les rapports qui lient ces éléments entre eux afin de mieux comprendre le phénomène dans sa globalité (*ibid.*, p. 103) .

On n'a donc sélectionné que peu d'extraits, « mais des extraits qui résument des propos typiques ou encore des extraits qui campent bien les différentes opinions recueillies » (*ibid.*, p. 113) .

Il arrive parfois – rarement – que ces opinions diffèrent, ce qui doit être vu comme un enrichissement, c'est-à-dire comme révélateur d'éléments qui nous font découvrir des aspects inédits de l'objet à l'étude.

On appelle ces éléments des thèmes émergents (ou catégories émergentes). Ces thèmes émergents sont un important apport de l'analyse qualitative. Ils favorisent

l'introduction d'informations nouvelles. Ce sont souvent des thèmes qui font évoluer notre pensée. (*ibid.*, p. 107)

C'est le cas, par exemple, des origines sociales de chacun des prêtres interrogés dans cette étude et qui constitue le premier thème présenté dans ce chapitre.

Enfin, cette première présentation des résultats mettra en contexte les déclarations des prêtres, sans pour autant être discutées. Nous entendons par mise en contexte des précisions sur l'époque à laquelle fait référence l'extrait ou encore en soulignant une différence de propos ou une nuance apportée par un autre témoin de l'époque. Il s'agit de permettre aux lecteurs « de bien saisir le sens des propos rapportés » (*ibid.*, p. 113) avant de passer à l'étape suivante qui est celle de l'interprétation et de la discussion des résultats.

4.1 Des origines humbles, trempées dans l'eau bénite

Ces prêtres ont tous en commun de venir de milieux humbles et très religieux. La question de la prêtrise s'inscrivait comme « toute naturelle » quand on était membre d'une « grosse » famille et qu'en plus, on était aussi un élève talentueux. Chaque famille « canadienne-française » en particulier, surtout en milieu rural, voulait avoir son prêtre. C'était là une façon de monter dans l'échelle sociale, tout en trouvant grâce auprès de Dieu.

On réfléchit beaucoup après ça [après avoir choisi la prêtrise], de quelle façon s'est venue chez nous, de quelle façon on a accepté [de devenir prêtre]. Une influence évidente des mères de famille. Par exemple, le jour de mon ordination, ma sœur lui a dit [à ma mère] : vous m'avez l'air tranquille. Elle a répondu : « Moé j'ai mon prêtre maintenant ». Aujourd'hui quand on dit ça, on dit ça pas de bon sens, c'est pas libre. Faut toujours se placer au moment où c'est arriver [pour comprendre]. C'était comme ça. Mais j'ai jamais regretté. (G. Pelletier, 83 ans, 9 décembre 2008)

Ce prêtre est originaire du Bas St-Laurent. Il devait marcher cinq kilomètres pour se rendre à l'école et la maison familiale n'avait ni eau courante, ni électricité. Comme chez la grande majorité des catholiques à l'époque, la notion de « partage » était puissante. Chez les pauvres, il s'agit là d'une question de survie, autant de l'âme que du corps.

Mon père, qui était un humble voyageur de commerce en Mauricie, nous répétait souvent : « Nous n'avons pas beaucoup, mais nous devons le partager. Il y a pire que nous ». Je crois que ces paroles m'ont accompagné toute ma vie [...] [En Bolivie] je retrouve les racines de ma famille, mes racines d'autrefois, mais ça m'a fait considérer d'avoir la pastorale sous un autre angle et ensuite d'une façon beaucoup

plus humble de ma part et de ce qui devrait être la part de l'Église. (L. Desaulniers, 74 ans, 1^{er} juillet 2009)

Pour les deux autres prêtres – franco-américain et espagnol – non seulement la question de la pauvreté était-elle présente dans leur enfance, mais elle était couplée à la nécessité de lutter pour que ces conditions de vie s'améliorent. Une notion qui a marqué les jeunes esprits et qui devait ressurgir une fois qu'ils sont devenus missionnaires.

Moi mon père était dirigeant syndical à l'époque de Franco en Espagne. Vous pouvez vous imaginer ce que c'était que d'être dirigeant syndical sous le fascisme. Je crois bien (rire) que son exemple m'a servi plus tard quand je suis allé en Bolivie, spécialement à Siglo XX. (G. Iriarte, 83 ans, 1^{er} février 2009)

Je viens d'une famille ouvrière. Mon père a travaillé dans une boulangerie, ensuite dans les moulins⁴⁸. Aussi, lui, pour appuyer une grève a perdu son travail, quand nous étions enfants, avec huit enfants. Alors, on a passé des moments assez difficiles. [...] Après cela, en 1976, quand les militaires sont intervenus dans tout le centre minier le colonel qui était en charge de l'occupation militaire nous a fait appeler [nous les curés]. Il nous avait dit que nous autres dans nos sermons nous devions dire aux mineurs de rentrer au travail. Je lui ai dit au colonel : « Vous devez savoir de quel côté je suis. Mon père a perdu son travail pour avoir appuyé une grève, alors n'attendez pas de moi que je fasse ce que vous me dites. (R. Durette, 74 ans, 28 janvier 2009)

4.2 Le choc de la confrontation à la misère.

Avant de s'être heurtés aux conditions misérables de la Bolivie, la plupart de ces prêtres avaient cependant une vision traditionnelle de la prêtrise. Ils s'inscrivaient dans la plus pure tradition catholique pour qui le rôle du missionnaire est de « convertir » des païens.

Mon idée quand je suis arrivé, c'était d'être prêtre dans la paroisse. Ça veut dire quoi? Célébrer les messes, prêcher, les baptêmes... tous les sacrements. Être au service des gens qui ont besoin de certaines ressources pour vivre leur vie de chrétien. J'ai arrivé [sic] ici avec cette idée-là. (R. Durette, 74 ans, 28 janvier 2009)

Tous sans exception ont cependant été rapidement frappés par la misère et les conditions de travail des mineurs :

Je découvrais d'abord que les conditions dans lesquelles ils vivaient, étaient des conditions inhumaines. [La maison] c'était une pièce avec une petite fenêtre de rien,

⁴⁸ Les Francos-Américains appellent "moulins" les usines de filage de coton qui étaient nombreuses à la fin du XIXe et jusqu'au milieu du XXe siècle en Nouvelle-Angleterre.

une porte de tôle et ça, c'était pour une famille, peu importe le nombre. Le plancher, c'était pas un plancher de bois, c'était un plancher en terre. C'étaient même pas des cabanes [mais plutôt] des amoncellements de pierres. Et sous l'amoncellement, y avait une petite entrée comme une espèce d'entrée d'igloo, mais là-bas, c'était en pierre. On rentre là-dedans, pis y avaient des gens, [même] des grands malades. En vivant là-dedans, je me disais, ben, ça pas de bon sens! Alors je me disais c'est ici qu'il faut venir, c'est ici qu'est la pauvreté. (L. Desaulniers, 74 ans, 1^{er} juillet 2009)

Tous ces prêtres disent et répètent qu'ils ont été convertis par les conditions de misère et d'exploitation de la population, et ce, très rapidement :

Q. Les gens vous ont évangélisé, qu'est-ce que cela veut dire?

R. [Ils] nous aident à changer notre façon de voir, notre façon d'agir. Ils nous ont donné des valeurs. Nous sommes arrivés avec des valeurs, peut-être pas adaptées à la réalité des gens, alors les gens par leur façon de vivre nous ont « contagié » [sic] et à la fin du compte nous ont donné un sens réel de la vie. (R. Durette, 74 ans, 29 janvier 2009)

Au fond c'est ça, au lieu d'évangéliser, c'est les autres qui m'évangélisent. C'est les autres qui me transforment, qui me changent. C'est le milieu dans lequel je suis [qui me transforme]. (L. Desaulniers, 74 ans, 1^{er} juillet 2009)

4.3 Le bouillonnement provoqué par Vatican II

Pendant que ces prêtres étaient confrontés sur le terrain à des réalités sociales qui remuaient profondément les assises de leur foi et leur pratique de missionnaire, l'Église, elle, vivait son plus gros chambardement depuis la Réforme. Pour certains de ces prêtres, l'Église officielle semblait bien loin des problèmes auxquels ils étaient confrontés quotidiennement.

[Les réformes de Vatican II] Ça se passaient ailleurs. C'était assez gros comme enseignement. On trouvait ça, même nous autres, abstraits les premiers documents qui nous arrivaient. Bon [y avaient] des choses concrètes. On nous disait de mettre la liturgie dans la langue. Ça nous apparaissait plus concret. Mais même si on parlait espagnol plutôt que de parler latin pour la messe [cela ne nous disait pas], quel message apporter à ces gens-là quand on les voit vivre. (L. Desaulniers, 74 ans, 1^{er} juillet 2009)

Pour d'autres cependant, Vatican II était l'aboutissement d'un cheminement commencé plus tôt avec un questionnement déjà bien présent au sein de nouveaux courants théologiques et dans certains grands séminaires.

[Il y avait] beaucoup de mouvements de renouveau théologique. De Lubac⁴⁹, Congar⁵⁰ qui ont préparé le second Concile de Vatican II. Les idées du renouveau théologique on les avait parce que les grands théologiens étaient Français et qu'on lisait en français [...]. Avant d'être prêtre, j'avais l'idée d'être en mission. Ça joua un rôle important [le fait de partir en mission] de devenir prêtre. C'était assez traditionnel cette idée à l'époque. Mais avec le renouveau de l'Église, avec ce que nous lisions dans les livres des théologiens français, alors on se disait que ça pouvait être autre chose. Ça commençait à changer. Puis est arrivé le Concile [Vatican II] qui nous a aidé à clarifier certaines choses. (R. Durette, 74 ans, 28 janvier 2009)

Comme le suggère ce prêtre, la clarification apportée par Vatican II consiste, pour ces jeunes curés des mines, comme on les appelait alors, à adopter un nouveau rapport à l'autre en tant que missionnaire et de déborder du cadre strictement religieux.

À ce moment-là [Vatican II] ça été vraiment un tournant. La première partie de notre mission [1952-65], on a fait pour eux autres : on a construit des choses, on les a aidés, on a été paternalistes. Et à ce moment-là, eux autres ils étaient très contents, mais ces choses-là ne leur appartenaient pas. C'étaient nos affaires : nos constructions, notre travail. Y'étaient dépendants de nous autres. Je pense qu'à ce moment-là le grand tournant ça été de faire des affaires avec eux-autres, d'entrer dans leur vie. (L. Desaulniers, 74 ans, 1^{er} juillet 2009)

Mais Vatican II s'inscrivait aussi dans une époque de bouillonnement intellectuel qui traversait l'Amérique latine. Ces prêtres se situaient sur des routes où convergeaient plusieurs courants de pensée :

En même temps que Vatican II, il y avait quelque chose qui nous arrivait du Brésil qui était peut-être plus fort, c'était la méthode d'éducation populaire de Paulo Freire⁵¹. Là c'était pu pareil. C'est bizarre comment ça pu nous faire changer. Et arrivait aussi dans le paysage Gregorio Iriarte. Une personnalité très forte et qui lui, dès le départ a compris très vite des choses liées à son passé, surtout en Espagne, du temps de Franco, etc. Après son expérience qu'il avait eue en Argentine. Il arrivait chez nous et là lui pouvait nous secouer pas mal [Rire]. Secoué dans le bon sens. Il nous interpellait. Et [avec] les événements qui se produisaient, y avaient des

⁴⁹ Henri de Lubac, 1896-1991. Jésuite avec un parcours hors du commun. Tout en s'intéressant aux aspects sociaux du catholicisme, il s'engage même dans la Résistance lors de l'occupation de la France par les Allemands lors de la Seconde guerre mondiale. Voir Jean Lacouture, *Les Jésuites*, éd. du Seuil, Paris, 1991.

⁵⁰ Yves Marie-Joseph Congar 1904-1995. Dominicain. Il est nommé consultant de la commission théologique préparatoire de Vatican II par Jean XXII en compagnie de ...Henri de Lubac.

⁵¹ Paulo Freire, Pédagogue Brésilien, 1921-1997. Connu pour son implication dans des programmes d'alphabétisation dans les quartiers pauvres au Brésil.

événements politiques qui se passaient avec la révolution [de droite] d'Ovando Candia⁵² et René Barrientos⁵³. (L. Desaulniers, 74 ans, 1^{er} juillet 2009)

Vatican II nous a permis d'adopter une attitude critique face au monde qui nous entourait. Nous sentions que les choses changeaient au sein de l'Église. Pour nous, c'est comme si on ouvrait les fenêtres pour y faire entrer un vent frais. (G. Iriarte, 83 ans, 1^{er} février 2009)

Ce bouillonnement induit par Vatican II a aussi provoqué chez ces prêtres un changement de rapport – plus critique – à l'encontre de leur institution.

Faut admettre que le message de l'Évangile a été utilisé pour soumettre des peuples. Les gens disent que l'Évangile est arrivé [en Amérique] avec l'épée. L'épée et la croix. La croix qui appuie l'épée et l'épée qui appuie la croix. (R. Durette, 74 ans, 29 janvier 2009)

4.4 Medellín 1968 : berceau de la Théologie de la Libération

La rencontre du Conseil Épiscopal Latino-Américain (CELAM) à Medellín en Colombie en 1968 apparaît comme un autre moment charnière dans la démarche théologique et politique des prêtres interrogés dans cette étude :

Premièrement le message des évêques de Medellín nous a inspiré pour aller de l'avant. Ensuite, [le message des évêques] est devenu la théologie de la libération dans les années 70 quand la grande partie des pays d'Amérique latine était sous dictature. Nous avons vécu ici vingt ans de dictature militaire. Le Chili, le Pérou, l'Argentine, les gens qui ont été massacrés, des gens qui ont disparu de la circulation, des gens qui ont été jetés des avions en pleine mer. Alors les chrétiens devant cette situation d'oppression, quel était leur rôle? Quel était leur engagement? Alors, la théologie de la libération répondait à cette situation-là. Que cette dictature devait [se] terminer, que les gens commencent à souffler, que les mouvements sociaux pourraient se développer, pourraient lutter pour leurs droits, lutter pour [l'amélioration de] leurs conditions de vie, de travail. (R. Durette, 74 ans, 29 janvier 2009)

Il reste que pour les prêtres interrogés dans cette étude, la TDL, en tant que théorie, n'est intervenue qu'a posteriori d'un engagement, qui sur le terrain, avait déjà opéré.

⁵² Commandant des forces armées luttant contre Che Guevara en 1967. C'est sous ses ordres que Guévara fut capturé et exécuté. Candia a été président de Bolivie à trois reprises.

⁵³ Président de Bolivie du 4 novembre 1964 au 27 avril 1969. Anti-communiste virulent, il ordonna en tant que président de la Bolivie l'exécution de Che Guevara en octobre 1967.

Moi je ne me rappelle pas de l'expression [TDL]. Pas durant les années 60 disons. Jusqu'en 67, non. On était dans le grand bouleversement. Personnellement, c'est venue après [la TDL] lorsque je deviens assistant [en 1969] du maître des novices à Cochabamba⁵⁴. C'est bizarre, j'avais à enseigner la vie spirituelle au séminaire de Cochabamba. Et pour enseigner, j'ai commencé à lire. Et c'est là que je suis entré en contact avec Gutiérrez [Gustavo], avec des choses de la théologie de la libération. Ça venait me rejoindre intérieurement. Ça remettait en question mes connaissances, l'enseignement de la théologie que j'avais eu. C'est petit à petit qu'il y a eu tout un mouvement. On entendait parler de choses avec Mgr Câmara⁵⁵ au Brésil. On avait aussi un évêque à Oruro qui plus discrètement et plus humblement, plus heureusement aussi, nous appuyait jusqu'à un certain point. (L. Desaulniers, 74 ans, 1^{er} juillet 2009)

Moi mon passage en Argentine avait fait que j'étais plus influencé par les théories de l'éducation populaire de Paolo Freire. J'étais marqué par ces expériences d'alphabétisation qui avaient aussi un contenu politique. Dans une seconde étape, je me suis intéressé aux livres écrits par Gustavo [Gutiérrez]. (G. Iriarte, 83 ans, 1^{er} février 2009)

Cette nouvelle façon d'aborder le monde et Dieu – en particulier le message du Christ – telle que développée par la TDL n'a pas touché tout le monde de la même façon à Siglo XX.

On en parlait pas à ce moment-là [de la TDL, quand je suis arrivé en 1970]. Gutiérrez et Boff c'est après. J'étais pas vraiment là-dedans. Je faisais ma petite pastorale. Deux fois par année, les Oblats de la Bolivie se réunissaient pour une retraite ou un congrès. Ça discutait, mais j'ai pas souvenir. (G. Pelletier, 83 ans, 18 février 2009)

Il serait également faux de penser que toute la communauté oblate était d'accord avec cette lecture et cette interprétation de l'évangile que proposait la TDL.

Je me souviens d'avoir eu des discussions assez difficiles ici dans les centres miniers – parce qu'il y avait un mouvement charismatique qui partait [sur une] tangente selon nous [qui était] aliénante. Une tangente très spirituelle. Il y a eu quelques chocs. Mais après ça, on évitait [la discussion entre Oblats]. On savait que l'un pensait comme ça, l'autre pensait comme ça. On évitait les discussions et on continuait notre travail. (R. Durette, 74 ans, 28 janvier 2009)

Tous les Oblats de la province [Bolivie] n'étaient pas d'accord [avec les positions de la radio]. Y trouvaient qu'on prenait des risques. On en prenait. C'est vrai qu'on prenait des risques. On trouvait qu'on allait trop loin. Quand on avait des réunions avec les autres [Oblats], on leur disait : « relisons ensemble l'Évangile, qu'est-ce qu'a fait Jésus-Christ, qu'est-ce qu'il a fait? » Et de plus en plus on découvrait que

⁵⁴ Une des grandes villes de Bolivie, à 5 heures de route de Siglo XX

⁵⁵ Helder Pessoa Câmara 1909-1999, Évêque auxiliaire de Rio.

finalement, que c'était là le chemin, la mission qui devait être la nôtre. Et [un Jésus] qui prend [une] option pour les pauvres aussi. (G. Pelletier, 83 ans, 18 février 2009)

4.5 Jésus-Christ et Che Guevara : même combat!

Une nouvelle lecture de la vie du Christ allait donc constituer l'élément central de cette nouvelle théologie engagée, adoptée majoritairement par ceux qui allaient être impliqués dans la direction de la Radio Pío XII.

Jésus est important parce qu'il est devenu comme nous autres. Il a lutté comme nous autres. Il a tenu que prendre [sic] des positions comme nous autres. Ça lui a coûté la vie. En raison de son engagement, comme beaucoup d'autres. C'est que la vie de Jésus, c'est un engagement avec l'humanité. Son discours, on pourrait dire aujourd'hui, c'est un discours progressif [progressiste] parce qu'il a été contre un système qui opprimait. Le système religieux premièrement. Aussi un système politique, économique qui opprimait les gens de son temps. Ceux qui ont été dénoncés, touchés par ce discours, ils ont décidé sa mort. Nous avons voulu prendre le même chemin que lui, que [qui] donne un sens à la vie. (R. Durette, 74 ans, 28 janvier 2009)

Le Christ s'est non seulement engagé concrètement dans la société où il vivait mais cet engagement était aussi marqué par une volonté de changement. Voilà le modèle qu'il nous a laissé. (G. Iriarte, 83 ans, 1^{er} février 2009)

Jésus, qui dans ces conditions, comme le réitère Medellín après Vatican II, prend position nécessairement pour les pauvres.

Lui-même [le Christ] a vécu pauvrement. Il est né pauvre. Même s'il était capable de parler avec tout le monde, même s'il était capable aussi de reconnaître tout le monde, je trouve qu'il a un faible pour les pauvres, une préférence pour les pauvres. Il [le Christ] a saisi, il a compris la situation de misère et d'injustice dans son peuple. C'est en découvrant l'injustice qu'il a découvert que le Royaume de Dieu était commencé. (L. Desaulniers, 74 ans, 1^{er} juillet 2009)

Un Christ que ces prêtres associent même aux grandes figures révolutionnaires d'Amérique latine de l'époque.

Le plus beau souvenir que j'ai, c'est quand du balcon du syndicat, avec tous les chefs syndicaux, pis 3 mille mineurs en bas, pis tu leur fais de la pastorale. [Je leur disais] : « Ces montagnes-là c'est à vous autres ça. Vous avez des idoles, vous avez Che Guevara, Frederico Escobar⁵⁶, moi j'en ai un [idole] [sic]. C'est le Christ. Ici [à Siglo

⁵⁶ Frederico Escobar a été le grand dirigeant des mineurs de Siglo XX du milieu des années 50 jusqu'à sa mort à la fin des années 60.

XX] on l'appelle le « Moreno⁵⁷ ». S'il était ici à ma place, qu'est-ce qui vous dirait? [Il dirait] Hey les gars, ça c'est à vous autres [ces montagnes-là, avec leurs mines]. Et partant de ça, vous avez droit à ça [aux richesses que contiennent ces montagnes]. (G. Pelletier, 83 ans, 18 février 2009)

La lutte sociale et politique n'est qu'un moyen. L'horizon de ces luttes, bien ancré dans le monde concret des hommes, a un but : l'avènement du Royaume de Dieu.

Le Royaume de Dieu, c'est la volonté de Dieu, de Jésus-Christ, de promouvoir la vie dans tous ses aspects. Ça veut dire que construire le Royaume de Dieu, c'est travailler pour que les valeurs de la vie, de l'Évangile, de la justice, de la solidarité règnent entre les hommes. Et notre rôle, c'est de construire ce Royaume là où nous vivons par nos prises de position, par nos luttes, par l'engagement. On peut se limiter à dire que l'Église doit croître, mais c'est pas l'Église qui doit croître, c'est le Royaume de Dieu. (R. Durette, 74 ans, 28 janvier 2009)

4.6 La Radio Pío XII : miroir de l'évolution théologique et politique des missionnaires

Quand les Oblats arrivent en 1952, ils sont les porteurs des valeurs et préjugés de leur époque. Ils s'inscrivent pleinement dans une atmosphère de guerre froide frisant parfois la paranoïa.

En 1952, quand les Oblats sont venus ici, personne ne voulait venir ici parce qu'on disait que c'était un centre communiste. Et en tant que communiste, c'est très dangereux et que vraiment les mineurs n'accepteront pas disons la présence des Oblats. Les Oblats ont décidé de venir en 1952, quand il y a eu la fameuse révolution du MNR.⁵⁸ Comme les mineurs avaient leur radio qui avait comme on disait dans ce temps-là un message un peu dangereux, certainement que les Oblats ont dit pour combattre ce moyen de communication, nous autres il nous faut avoir notre moyen de communication. (L. Desaulniers, 74 ans, 1^{er} juillet 2009)

Les premières années de son existence, la Radio Pío XII se définissait beaucoup plus par son mandat « éducatif » que par son action politique.

Les Oblats ont commencé avec la radio par des campagnes d'alphabétisation. Y avait une fameuse Radio « Sutatenza » en Colombie qui avait commencé à utiliser la radio pour faire des campagnes d'alphabétisation. Alors, les Oblats ont envoyé des gens en

⁵⁷ Couleur brune en espagnol

⁵⁸ Movimiento Nacional Revolucionario dont la prise de pouvoir en 1952 a mené à de vastes réformes, entre autres, la nationalisation des mines et une réforme agraire qui consistait entre autre en une re-distribution des terres aux indigènes des Andes.

Colombie pour apprendre le système [d'alphabétisation]. Ils sont venus ici à Siglo XX et ils ont commencé à appliquer le même système. (R. Durette, 74 ans, 28 janvier 2009)

Mais peu à peu, c'est la guerre froide opposant l'Occident chrétien à l'Orient athée et communiste qui impose sa réalité. Une guerre à l'intensité variable, qui aiguise les antagonismes locaux, particulièrement à Siglo XX où le syndicat des mineurs possédait une tradition de lutte fortement ancrée.

Par leurs radios [les mineurs], qui étaient peut-être moins bien organisées que la nôtre [Pío XII], fomentaient une certaine haine et parfois on nous tirait des bâtons de dynamite par-dessus le mur de l'enceinte. Ça brisaient des appareils qu'il fallait remplacer. Pendant ce temps-là, la situation politique évoluait. Au gouvernement on savait et les nouveaux généraux qui faisaient des pousses [coups d'État] militaires, eux disaient : « il faut contrôler ces syndicats communistes qui sont dans les régions des mines ». Là ils envoyaient les militaires [à Siglo XX] pour s'emparer des campements miniers, faire prisonniers les dirigeants syndicaux, etc. Et c'est là que nous sommes intervenus pour aider les dirigeants syndicaux et les mineurs qui étaient compromis [nous les avons aidés] à se cacher et à se sauver sains et saufs. C'était la solidarité avec les gens qui étaient victimes d'injustice. (L. Desaulniers, 74 ans, 1^{er} juillet 2009)

Nous étions devant une réalité douloureuse. Ce n'est pas une question d'idéologie. Ce n'est pas vrai que ces gens-là étaient communistes. C'était ce que j'appelle [le communisme des syndicats] un communisme d'estomac [comunismo de estómago]. Les gens mourraient de silicose à l'hôpital ou encore sous les balles des soldats, laissant derrière des familles entières sans ressources. (G. Iriarte, 83 ans, 1^{er} février 2009)

Ce changement d'attitude de la radio coïncide donc avec l'arrivée des dictatures militaires qui se succédaient en Bolivie, avec leurs lots de violations des droits de la personne : emprisonnements arbitraires, disparitions et liquidations des opposants, la torture, etc.

Après ça [après avoir pris le parti des mineurs], ce sont les soldats qui ont fait sauter la radio évidemment. Parce que là on aidait les syndicats. On était les communistes parce qu'on aidait les communistes, parce qu'on aidait les syndicats. [Le basculement] je pense que c'est tout naturellement que ça s'est fait. Par solidarité humaine, par sensibilité humaine. On était très sensibles à ce que vivaient les gens, à leur misère et à leur difficulté. Pis par-dessus ça, on arrive avec un gouvernement qui faisait faire la job de bras par les militaires. Et les militaires, c'étaient souvent des pauvres petits soldats qui étaient souvent originaires des centres miniers. Alors là on s'est dit : « ça pas de bon sens ». (L. Desaulniers, 74 ans, 1^{er} juillet 2009)

Ce retournement, la Radio Pío XII allait le payer très cher.

En 1975, ils ont détruit la radio, on n'a pas travaillé pendant un an. En juin 1976, il y a eu l'intervention [militaire] du district minier. Cette fois-ci, ils [les militaires] n'ont pas détruit la radio, mais ils sont venus à la porte de la radio et ils nous ont dit de couper les émissions. Alors, nous avons coupé les émissions jusqu'en décembre 1976. En 1978, y'a eu un autre coup d'État et les militaires sont entrés ici. Y'ont donné des coups au journaliste qui était au microphone. En 1980, le fameux coup d'État militaire de García Meza [La radio a été fermée]. Nous n'avons pas fonctionné pendant deux ans. Mes premières années en tant que directeur de la Pie XII, nous n'avons pas travaillé en fin de compte. (R. Durette, 74 ans, 29 janvier 2009)

Le moindre éclairci politique permettait tout de même à la radio de repartir et de diffuser à nouveau avec toujours sensiblement les mêmes messages.

Sous la dictature, y avait un cordon de militaires tout autour de la radio. On pouvait pas sortir dehors et parler à quelqu'un. C'était une répression continuelle. Toute (sic) le travail de la radio c'était que la démocratie retourne [revienne] dans le pays et ici dans le centre minier. Ça été des moments difficiles, très difficiles. (R. Durette, 74 ans, 29 janvier 2009)

4.7 La Radio Pío XII, les deux pieds dans le politique

L'action de la Radio Pío XII se déploie sur deux plans. Le premier est médiatique : elle diffuse des nouvelles, produit des radio-romans critiques face au pouvoir, tout en s'associant aux syndicats sur le terrain même de la résistance aux dictatures. D'autre part, elle s'inspire des principes de base de l'éducation populaire pour appuyer des organisations afin qu'elles améliorent l'efficacité de leurs actions.

Nous avons toujours un travail de base, des gens en contact avec les gens de la rue. Nous avons pensé que le travail de communication devait se faire à deux niveaux : la communication comme telle à travers les émissions de l'émetteur. Et aussi un travail avec les bases, c'est-à-dire avec les travailleurs, avec leurs dirigeants, avec les quartiers pauvres du village, pour pouvoir alimenter nos programmes de radio. (R. Durette, 74 ans, 28 janvier 2009)

L'implication de la radio dans la communauté signifiait également former des reporters issus du milieu.

Ce double travail de communication, c'est pas seulement des nouvelles officielles, c'est que le peuple lui-même fait la nouvelle. Et c'est pour cela que nous avons formé des « reporteros populares » [reporters populaires]. Dans les villages du nord de Potosí, dans les communautés indigènes. Nous avons formé plus de trois cents reporters populaires...qui envoient des nouvelles, ce qui se passe dans leur village. (R. Durette, 74 ans, 28 janvier 2009)

L'idée de la radio, c'était de donner la parole aux gens. Une façon de leur dire qu'ils ont droit à leur projet, à avoir des plans pour l'avenir. Et pour cela, il fallait que nous nous mettions à former des journalistes, des communicateurs et commencer à installer un véritable réseau. (G. Iriarte, 83 ans, 1^{er} février 2009)

Le cadre éditorial de la Radio Pío XII a donc peu à peu évolué. D'abord ancré dans un engagement anti-communiste, très représentatif de l'époque en 1959, il allait ensuite être radicalement transformé par le bouillonnement des années 60. Le secteur conservateur de l'Église – autant en Bolivie qu'à Rome – rejoignant en cela les dictatures, n'a pas tardé à dénoncer le travail de la radio. Même au sein de la communauté oblate, on reprochait à ces prêtres de négliger le travail de missionnaire pour se mêler de politique.

La destruction de la radio [Pío XII en 1975], ça causé toute une discussion chez les Oblats. Il y avait des Oblats pour qui la radio c'était finie : « La Pie XII ça crée des problèmes c'est fini! » Gustave [Pelletier] et moi on a pensé [que] ce n'est pas la chose à faire. Après, on a eu une autre réunion des Oblats à Cochabamba. Là des Oblats ont pris la parole pour nous enseigner c'est quoi être missionnaire en fin de compte. Ils nous ont dit que faire un travail avec la radio, ce n'est pas être missionnaire. Ils nous ont invités à sortir de la réunion. Ils ont eu une discussion, pis ils nous ont dit que le travail de la radio continuerait. (R. Durette, 74 ans, 29 janvier 2009)

En toile de fond de l'implication toujours plus grande de la radio dans le politique, on perçoit un changement significatif du rapport à l'autre. Une altérité qui commence modestement de part et d'autre, mais qui soulève d'ores et déjà des questionnements. Dans un pays majoritairement indigène comme la Bolivie, l'autre, c'est avant tout l'Indien. En Amérique latine, c'est l'histoire d'une « non-personne » :

Avec notre travail de base avec les communautés indiennes, qui est complété [complété] avec nos programmes de radio, les indigènes ont commencé à se lever, à se mettre debout. Ici les indigènes venaient au centre minier et ils étaient considérés comme des bêtes de somme. Il fallait qu'ils apportent la charge [chargement de marchandise] des gens d'ici, des gens du village. Alors peu à peu les indigènes ont commencé à dire : « nous ne sommes pas des bêtes de somme, nous sommes des êtres humains ». Les indigènes étaient pris comme des citoyens de troisième ou quatrième niveau [classe]. Alors, la population n'aimait pas ça, notre travail avec les indigènes. (R. Durette, 74 ans, 28 janvier 2009)

Cette évolution du rapport à l'autre amène également la radio à transformer son travail de communication. Non seulement la radio doit-elle pour ces prêtres être écoutée, mais elle doit aussi, se mettre elle-même à l'écoute.

Q : Qu'est-ce que ça veut dire accompagner ces gens dans leur lutte?

R : Ça veut dire premièrement entrer en dialogue avec eux. Voir ce qu'ils pensent eux. Quel est leur projet de vie. Quel est leur projet de société? Et communier avec ça. Essayer de faire un avec eux autres. (R. Durette, 74 ans, 29 janvier 2009)

La notion « d'accompagnement » constitue le fil conducteur pour comprendre les changements qu'a connus la Radio Pío XII pendant ses 50 ans d'histoire.

La radio s'est adaptée à toutes les circonstances qui changé [sic] dans le district minier. Je me rappelle en 1986-87, quand le gouvernement a décidé de fermer la mine parce que le prix de l'étain au niveau international avait baissé à un prix insoutenable et que les gens devaient partir du centre minier. Alors y'a des mille et des mille personnes qui sont parties pour aller vivre dans les villes. On appelait cela la relocalisation [sic]. En voulant dire de ce travail à un autre travail. Mais c'était de ce travail, au chômage. Alors, les gens nous disaient aussi : « est-ce que la radio va se re-localiser? » Au contraire, nous avons pris la décision de demeurer ici, avec les gens qui demeuraient encore ici et de mettre en place des émetteurs avec plus de puissance. D'un kilowatt à dix kilowatts. Autant en ondes moyennes qu'en ondes courtes. Pourquoi? Pour pouvoir atteindre toute la population du nord de Potosí. Y'a deux cents, deux cents cinquante mille personnes qui vivent dans le nord de Potosí, surtout les indigènes dans les petits villages. Alors, c'était un signe de s'adapter, disons à une nouvelle situation. Aussi plus tard, les gens qui sont allés vivre dans les villes (nous disaient) : « pourquoi vous allez pas à Cochabamba, Oruro? » Nous avons décidé d'ouvrir deux autres postes FM. Et nous avons construit un petit réseau de trois radios pour que les gens qui sont émigrés (dans les villes) continuent leurs contacts avec leurs familles qui vivent ici dans le centre minier. Je crois que ce poste de radio a su s'adapter à travers son histoire de 50 ans aux nouvelles circonstances. Et surtout d'avoir accompagné dans les moments très difficiles le peuple minier (les mineurs). (R. Durette, 74 ans, 28 janvier 2009)

La radio s'est aussi transformée en faisant preuve de flexibilité afin de s'adapter constamment aux nouvelles réalités, mais les Oblats se gardaient bien de critiquer trop vertement les fondateurs de la Pío XII.

La grande histoire, c'est que le poste de radio Pie XII – parfois on peut parler contre les Oblats qui ont fondé le poste de radio – moi je le mets dans leur « gestalt », c'est-à-dire dans leur contexte religieux, culturel, contexte social. Ce qu'ils voulaient dans ce temps-là, c'est de combattre le communisme. Ici, t'avais les léninistes, les castristes, les trotskistes. Toutes les tendances du mouvement communiste, nous les avions ici. Ça pas été facile pour eux [les premiers Oblats à Siglo XX]. Même si on

peut les critiquer aujourd'hui, avec nos yeux d'aujourd'hui. Je pense que ces pères-là, s'ils vivaient aujourd'hui, seraient d'accord avec nos prises de position. (R. Durette, 74 ans, 29 janvier 2009).

4.8 Le doute s'installe, des Oblats quittent la prêtrise

Le chambardement qui s'est opéré au plan théologique, la radicalisation de l'action missionnaire, la plus grande implication politique, ont aussi eu des conséquences sur les effectifs : beaucoup de prêtres missionnaires en Bolivie ont quitté le sacerdoce, remettant en cause non pas leur engagement en tant que chrétiens, mais surtout les principes hiérarchiques établis dans l'Église, la théologie officielle de Rome et le célibat. Il s'agit là d'un thème émergent soulevé par les prêtres lors des entrevues :

C'est en Bolivie que disons ces changements ont commencé à se manifester. Parce que les Oblats du Chili nous disaient : « qu'est-ce que vous faites, qu'est-ce qui arrive avec les Oblats de Bolivie? » On leur disait : « on ne sait pas trop ». On a beaucoup de questionnement, pis y'a toutes sortes d'idées qui circulent parmi nous. On remettait en question nous-mêmes nos structures de province oblate [...] Le contact avec ces gens-là [les mineurs de Siglo XX] sur le plan humain, solidarité, sur le plan compréhension de la situation. Et en même temps, sur le plan des doutes concernant la foi, la vie chrétienne, concernant aussi le sacerdoce. Évidemment les difficultés affectives que je commençais à avoir. Je découvrais aussi la femme, j'ai eu des amitiés de femmes. C'était un autre monde ça encore. (L. Desaulniers, 74 ans, 1^{er} juillet 2009)

Et pour ceux qui restaient tout de même, l'épreuve était grande.

J'étais convaincu du travail qu'on faisait, mais je n'avais pas [personne] avec qui dialoguer, parler, analyser avec des autres Oblats. Je savais qu'ils pensaient d'une autre façon. Je crois que dans ces moments difficiles, ce qui m'a soutenu, c'est qu'ici dans les centres miniers, il se passait des choses très importantes. Y avaient certains massacres par les militaires et moi en fin de compte, il fallait que je sois avec eux [les mineurs]. Je me sentais un peu - je ne veux pas utiliser cette parole-là- trahi avec des compagnons avec qui on avait fait le même chemin. Y'arrive un moment où tu te retrouves quasiment seul. Où sont les autres? Où je vais m'appuyer? Parce que quand t'es seul, tu as le doute. C'est très difficile, surtout quand t'es sorti de ton milieu, même si ça fais longtemps que tu y vis, tu es toujours dans un autre milieu [que le tien]. Tu ne peux pas t'incarner [t'intégrer] complètement, pis tout à coup, tu te retrouves seul. C'est vraiment là que je me suis dit : « ma foi dans ce Christ, ce Jésus, [elle] est forte ou non? » Pis après ça vient un [sic] autre vague qui confirme ta position. (R. Durette, 74 ans, 29 janvier 2009)

CHAPITRE V

L'INTERPRÉTATION OU LA RECHERCHE DE SENS

Ce chapitre sera consacré à l'interprétation, c'est-à-dire à la recherche de ce qui se cache derrière les paroles de ces acteurs, car « interpréter c'est donner un sens » (Mongeau, 2008, p. 118). Pour ce faire, nous effectuerons des va-et-vient constants entre le cadre théorique établi au chapitre II, la problématique de départ et la perception ou l'analyse qu'en font *a posteriori* les acteurs. Nous établirons des liens, soulignerons les récurrences, noterons les différences, proposerons une explication, afin d'apporter directement ou indirectement des réponses à nos questions de recherche. « On interprète les résultats en les organisant et en les liant entre eux de manière à pouvoir proposer une explication aux phénomènes observés. De même discuter les résultats, c'est les mettre en relation [sic] avec les éléments de la problématique de départ et avec ce qui est déjà connu dans la documentation scientifique. » (*ibid.*, p. 118)

5.1. Une rencontre avec l'autre qui se modifie lentement, mais radicalement

5.1.1 Des missionnaires héritiers de Colomb et de Cortès

Quand je suis arrivé, j'ai vu un graffiti qui disait "Yankee go home". Comment peuvent-ils en vouloir à mon peuple, qui leur donne tant?... Pourquoi le détester, je ne comprenais pas ça à l'époque. (R. Durette, 74 ans, 28 janvier 2009)

Cette affirmation de l'un de prêtres arrivés au début des années 60 résume assez bien l'état d'esprit de l'époque. On allait en mission « aider » les pauvres et convertir les « païens » en proposant un le modèle de vie occidental et chrétien. Nous sommes en plein dans le champ de l'altérité : c'est-à-dire dans le choc des civilisations issu d'une rencontre dont le moteur est la « problématique de l'autre extérieur et lointain » (Todorov, 1982, p.11) .

À la radio, dans les premiers temps [...] nous cherchions à enseigner notre façon de voir, notre culture, notre façon d'évaluer, notre perception du monde dans lequel nous vivons. Alors nous percevons à partir de nos critères, de notre expérience de

vie, de notre expérience passée, de notre formation intellectuelle, humaine, et sociologique, etc. Donc, on enseigne un modèle, si vous voulez, de vie. (L. Desaulniers, 74 ans, 1^{er} juillet 2009)

Il s'agissait en fait d'une reproduction, à quelques nuances près, du comportement adopté par Colomb lorsqu'il a mis le pied en Amérique pour la première fois. L'autre n'existe pas par lui-même, il est pour ainsi dire un « non-sujet ». Son histoire ne commence – voilà pourquoi on parle de « découverte » – qu'au moment où l'autre entre en contact avec le Dieu blanc. Comme pour Colomb, mais 500 ans plus tard, le moteur de l'action des premiers missionnaires de Siglo XX est « l'expansion du christianisme ». (Todorov, 1982, p. 19)

Imagine-toi, j'allais là pour convertir les Boliviens, moi qui avait rêvé toute ma vie de faire des missions, convertir les païens, etc. Là, je me suis engagé comme curé de paroisse [...] On était engagé avec les pauvres, mais dans une atmosphère de paternalisme. On allait en mission, pour tous les missionnaires [c'était pareil], c'était pour donner, donner aux pauvres. Leur donner des affaires, pis construire des choses. (G. Pelletier, 83 ans, 18 février 2009)

Ces curés sont donc porteurs, au moment où ils initient leur travail de missionnaire, de cette stratégie « finaliste » de l'interprétation « à la manière dont les pères de l'Église interprétaient la Bible : le sens final est donné d'emblée (c'est la doctrine chrétienne), ce qu'on cherche c'est le chemin qui relie le sens initial (la signification apparente des mots du texte biblique) avec ce sens ultime » (*ibid.*, p. 27) .

L'autre est ici non seulement différent, mais il est aussi inférieur et peut même être dangereux. Différent parce qu'il parle une autre langue et qu'il a une autre couleur de peau; inférieur parce que le Dieu des chrétiens est le seul et unique dieu et qu'il doit lui être révélé ; et finalement l'autre est dangereux, parce que communiste, donc ennemi du monde occidental et chrétien.

On comprend que dans un tel contexte le climat entre les missionnaires et une grande partie de la population puisse avoir été à ce point exacerbé. Ce n'est donc pas par hasard si les bâtons de dynamite pleuvaient quelques fois sur la Radio Pío XII. « Nous donnons rendez-vous de manière urgente à toutes les milices armées de Catavi pour défendre l'église

et la radio Pío XII qui est de nouveau attaquée par un groupe d'extrémistes, qui en ce moment se réunissent pour faire une nouvelle attaque »⁵⁹.

Six mois après cette attaque, le premier directeur de la Pío XII – Jocelyn Grenier – a dû s'enfuir dans la nuit de Noël. Ce père n'avait jamais hésité à se battre à poings nus avec des dirigeants syndicaux et avait lui-même établi que la vocation de la Pío XII était de combattre « l'alcoolisme, le communisme et l'alphabétisme » (López-Vigil, 1985). Ses tirades anti-communistes étaient aussi des prises de position qui allaient bien au-delà du travail traditionnel de prêtre pour s'inscrire carrément dans le politique. Un travail qui, sous le masque ecclésiastique, se rapprochait plutôt de l'attitude du conquistador et de Cortès qui a été « le premier à avoir une conscience politique et même historique de ses actes » (Todorov, 1982, p. 129) et dont le travail de conquête était basé sur l'exploitation « des dissensions internes entre les différentes populations occupant le sol mexicain » (*ibid.*, p. 76). En opposant les groupes « chrétiens » de Siglo XX, qui pouvaient profiter des dons de nourriture de Caritas (López-Vigil, 1985), aux membres des syndicats « communistes » qui en étaient exclus, tout en dénonçant ces mêmes « crypto-communistes » à la radio, le Père Grenier reprenait, 500 ans plus tard, la vieille tactique de Cortès : diviser pour régner. « L'universalité du Dieu unique s'atteste dans la perspective temporelle d'une victoire sur les faux dieux des grandes puissances oppressives » (Gauchet, 2003, p. 127). C'est cette logique qui opère au XVI^e siècle et qui scelle l'union sacrée de l'épée et de la croix lors de la Conquête de l'Amérique, qui persistera sous les régimes militaires et chez la majorité du clergé lors de la guerre froide. Enfant de son siècle, le Père Grenier avait aussi compris que la radio représentait une nouvelle arme sachant d'instinct que « le langage n'est pas un outil univoque : il sert aussi bien l'intégration au sein de la communauté que la manipulation d'autrui » (Todorov, 1985, p.158).

⁵⁹ Transcription d'un appel lancé par la radio Pío XII le 4 juillet 1961, alors qu'elle faisait l'objet d'une attaque de la part du syndicat des mineurs, cité par López-Vigil, 1985, p.70. : Citamos con carácter de urgencia a todas las milicias armadas de Catavi para defender la Iglesia y que en este momento se reunen para hacer un nuevo ataque »

5.1.2 L'héritage de Las Casas : l'interpellation de la misère

Avec le départ du Père Grenier, alors que peu à peu l'Église connaît des changements importants au moment où s'amorce Vatican II, le regard des missionnaires de Siglo XX évolue au contact d'une nouvelle réalité qui les remue. Ce changement de regard – qui s'est fait lentement – induit aussi un nouveau rapport à l'autre. Les missionnaires sont, en fait, interpellés par les conditions de vie de l'autre.

[Le premier contact] C'était pas l'image que je me faisais. On parlait de pauvreté, mais je me disais c'est pas si grave que ça. Mais quand j'ai vu ça, je me suis dit : « Mon Dieu seigneur! Où est-ce que je suis allé? » Une naissance, une première expérience [bolivienne] ». (L. Desaulniers, 74 ans, 1^{er} juillet 2009)

Je voyais souvent les pauvres mineurs mourir de la maladie des mines, de la silicose. Et quand je suis arrivé en Bolivie en 1962, il fallait que j'aille visiter l'hôpital. J'ai vu carrément des mineurs cracher leurs poumons, littéralement. Et je me demandais : « pourquoi il faut que ça soit comme ça? Pourquoi les mineurs travaillent et ne voient pas leur fruit de leur travail? » (R. Durette, 74 ans, 28 janvier 2009)

Un cheminement au quotidien, qui interpelle, qui questionne et surtout, une misère qui heurte de plein fouet l'éthique chrétienne.

L'humanité est l'œuvre de Dieu. Et chaque membre de cette communauté-là est égal et chaque membre a en lui un trésor que j'appelle sa dignité que personne n'a le droit de toucher. (G. Pelletier, 83 ans, 9 décembre 2008)

Une réaction qu'aurait pu avoir Las Casas, 500 ans plus tôt, pour qui « la conception égalitariste mérite d'être présentée [...] comme sortie de l'enseignement du Christ [...] "Tu aimeras ton prochain comme toi-même" ». (*ibid.*, p. 204)

Donc, au départ, les missionnaires oblats sont venus « convertir », apporter la bonne nouvelle, dans un contexte politique chargé, celui de la guerre froide. Deux comportements marquent ainsi cette première étape de contact avec l'autre, époque que nous situons entre 1952 et 1962. Un premier comportement qui s'inscrit dans la tradition colonialiste dont était porteur Colomb – le courant finaliste – où tout est écrit d'avance. L'autre n'existe dans ce contexte que pour recevoir la révélation du seul Dieu qui soit, le Dieu blanc et occidental. Une seconde attitude, plus politique cette fois, est celle du premier directeur de la Pío XII : plus engagé, il choisit son camp, celui de l'anti-communisme. L'autre dans ce contexte doit être conquis, par la force et la manipulation, s'il le faut, comme l'ont fait (à une autre échelle, on s'entend), les conquistadores. Après le départ de Grenier, le rapport à l'autre change. La

misère dans laquelle vit l'autre heurte la tradition chrétienne qui veut que nous soyons tous égaux devant Dieu : « Dieu a créé l'homme à son image, offenser l'homme c'est offenser Dieu lui-même. » (*ibid.*, p. 205)

C'est exactement la position que tenait Las Casas devant la Cour d'Espagne qui est reprise, dans une certaine mesure, par les Oblats de Siglo XX : à savoir que « le pain des pauvres, c'est leur vie : celui qui les en prive est un meurtrier ». (Las Casas cité par Todorov, 1985, p. 172)

Jusqu'à maintenant, la condamnation de la misère demeure donc dans le champ moral. Ce Dieu universel ne peut tolérer, même de loin, une telle situation. Il n'y a pas encore de questionnement politique sur les causes terrestres de cette misère, ni de remise en question du système économique qui produit de telles conditions de vie.

Nous ici, on vit dans un centre minier, mais ce centre minier se trouve dans une région où vit [sic] près de deux cents mille indigènes, dans des petites communautés de 10, 15, 20 familles, perdues dans les montagnes, vivant dans une pauvreté. Non pas une pauvreté, dans une misère. Aucun service de santé, d'électricité, d'eau potable. Et en même temps, nous avons pris conscience que les indigènes, c'était eux les premiers venus. (R. Durette, 74 ans, 29 janvier 2009)

Comme Las Casas, les jeunes missionnaires de l'époque ne décrivent jamais les Indiens ou les mineurs⁶⁰ du point de vue de leur « configuration culturelle ou sociale qui pourrait permettre de comprendre les différences » (*ibid.*, p. 209). Dans ce contexte, la rencontre avec l'autre demeure impossible, car ignorer l'identité propre de l'autre c'est voir « à la place de cette identité, une projection de soi ou de son idéal » (*ibid.*, p. 213). En d'autres mots, l'autre est semblable parce qu'il partage avec les missionnaires les conditions de « pauvres » et d'enfants de Dieu. Cette « idéologie assurée par Las Casas et d'autres défenseurs des Indiens est bien une idéologie colonialiste ». (*ibid.*, p. 219)

⁶⁰ Les mineurs sont aussi pour la très grande majorité des Indiens, mais il a fallu attendre le début des années 1990 pour qu'ils se définissent aussi comme autochtones. Très influencés par le marxisme classique, les mineurs aimaient mieux se définir comme travailleurs –ce qui en faisait l'avant-garde de la révolution- que comme des « campesinos ou indios », sans véritable conscience de classe selon le marxisme classique.

5.1.3 La conversion : la découverte de l'autre à travers le partage de l'épreuve

Un nouveau facteur radicalisera les prises de position de ces curés tout en changeant leur rapport à l'autre : la prise de pouvoir des dictatures militaires et leurs interventions chaque fois plus violentes. C'est un mouvement qui touchera l'ensemble du continent et qui fera dire aux plus radicaux que les prêtres doivent dorénavant « s'engager chaque fois dans les différentes formes d'action révolutionnaire contre l'impérialisme et la bourgeoisie néo-coloniale, en évitant de se contenter d'attitudes purement contemplatives et, par voie de conséquence, complices. ».⁶¹

Cette nouvelle donne insufflé un contenu politique à l'action des prêtres avec, pour conséquence, une nouvelle forme d'altérité, cristallisée dans le travail de la radio.

Et là, nous entrons [de plus en plus] avec un monde qui est différent, une culture qui a aussi des valeurs différentes, qui a un vécu tout à fait autre, très différent en tout cas. [On se pose alors des questions] Est-ce qu'il y aurait pas des choses à apprendre et à permettre par le moyen de la radio? Est-ce que ça ne pourrait pas aider ce moyen technique à verbaliser, répandre, faire connaître les valeurs et le monde culturel et humain qui est le leur? (L. Desaulniers, 74 ans, 1^{er} juillet 2009)

Peu à peu ces missionnaires en viennent donc à poser autrement la question de l'altérité : l'autre n'est plus seulement égal, il est aussi différent. Il devient sujet et sa culture, sa subjectivité, méritent d'être représentées. « La découverte de l'autre connaît plusieurs degrés, depuis l'autre comme objet, confondu avec le monde environnant, jusqu'à l'autre comme sujet égal au je, mais différent de lui, avec infiniment de nuances intermédiaires » (*ibid.*, p. 307). Cette nouvelle façon d'aborder l'autre est illustrée par cette scène racontée par le Père Pelletier :

Nous, on pouvait pas aller [quand nous sommes arrivés] dans leur cérémonie, leur culte. C'était de l'idolâtrie. Maintenant ça a changé. Un bon matin on avait installé la nouvelle antenne de la radio de la Pie XII, une antenne de 100 mètres. L'évêque était là. Les Indiens nous ont invités à participer à leur cérémonie. Nous aussi, on avait prévu une messe. Alors avec Roberto [Durette] on s'est dit : « on va voir ça. » Mais on se disait qu'est-ce que les confrères vont dire de cela (d'assister à une cérémonie

⁶¹ Camilo Torres, prêtre guérillero tué par l'armée colombienne, in Trefleu, 1991, p. 166

religieuse andine). On savait que c'était passé [diffusé] par la radio aussi. Ils sont arrivés avec un beau soleil, le matin sur la montagne, avec deux lamas, un beau lama blanc. Y ont commencé le sacrifice. Ils les ont immolés. Je leur ai dit [demandé] : « À qui vous offrez ça [ces lamas]? » Y dit au « Todopoderoso », au Tout-Puissant. C'est venu comme en moi, « ce serait pas le même [dieu] que le mien? ». Le Todopoderoso, ce serait pas le même que le mien? Y' a des échanges souvent entre nous : C'est quoi leur dieu? Et là il [le paysan en charge de la cérémonie] nous dit, gardons le silence, l'Esprit va prendre possession des offrandes. Quel esprit? Tu rentres dans un monde [religieux andin]. C'est tellement profond tout ça. Mais tu le comprends pas, tu le vis pas. Vers 4 heures de l'après-midi, on était invité à prendre un repas. C'était le temps de manger les lamas qu'ils avaient immolés. Je me suis dit : « n'y a-t-il pas de plus belle Eucharistie! » La messe, on offre le vin et le pain. Quand tu penses au travail missionnaire, pis que tu dis que les gens t'ont converti, c'est ça que ça veut dire ». (G. Pelletier, 83 ans, 9 décembre 2008)

Nous sommes ici devant un cas typique « d'acculturation » du catholicisme, au contact de la religion de l'autre. On ne nie pas le Dieu de l'autre, on affirme seulement que c'est sans doute « le mien ». Nous sommes égaux, mais différents, avec cette nuance-ci que le « vrai » Dieu est le même pour tous, qui se révèle sous une nouvelle forme à l'autre, induisant des rites typiquement andins.

Cette culture [des Indiens des Andes] est plus profonde qu'on ne l'avait prévu. Elle est remplie de mystère et de sagesse. Ils décideront eux ce qui est bien et ce qui est mal. Pour moi, la mission c'est ça [sanglot] ». (G. Pelletier, 83 ans, 9 décembre 2008)

Aujourd'hui encore les Indiens des Andes, tout en étant « officiellement », pour la très grande majorité, catholiques, gardent tout de même des rites où une grande place est faite à la Pachamama (La Mère-Terre) ou encore à El Tío⁶². « Les prêtres et les frères chrétiens vont occuper très exactement la place qui a été laissée vide après la répression contre les professionnels des cultes religieux indigènes » (Todorov, pp. 80-81) .

Ce qui scelle cependant cette nouvelle attitude, cette nouvelle forme d'altérité dont sera porteuse dorénavant la Radio Pío XII, ce sont les actions des militaires.

Faire venir des enfants des mineurs et qui sont obligés de tirer sur leur propre famille. Alors, nous on a pris parti. On a dit non, là y'a quelque chose qui marche pas, qui peut pas. (L. Desaulniers, 74 ans, 1^{er} juillet 2009)

⁶² El Tío est une créature diabolique propriétaire de ce qui est sous terre, dont les mines. Voilà pourquoi des offrandes quotidiennes doivent lui être faites pour qu'il laisse les mineurs pénétrer dans les galeries.

Le changement d'attitude de la radio – en réponse à notre question principale de recherche – coïncide donc bien avec l'arrivée des dictatures militaires qui se succédaient en Bolivie, avec leurs lots de violations des droits de la personne. Et à partir du moment où les prêtres sont eux-mêmes victimes de la répression, la « conversion » est consommée.

Un bon matin, c'était le 15 janvier⁶³ je pense. Je vivais juste à côté de la radio. Vers 4 heures du matin, j'entends des bruits dans la maison. Je descends l'escalier. Devant moi y'a trois mitrailleuses. Y'engage la mitrailleuse. Grikkkk grikkk : ça, c'est un bruit qui m'a resté [dans la mémoire]. Les mains en haut [en l'air]. Pis y [les soldats] commencent à me fouiller. Ils étaient en train de défaire [détruire] la radio. On était prisonniers finalement [...] Y'avaient de 12 à 15 mineurs avec moi [dans la cellule]. Pis là, c'est venu comme un éclair : Y'é ici le Christ. Ç'a été l'heure de ma conversion dans ma vie. L'évolution dans ma pastorale. Le Christ, ce n'est pas une question de rituel, c'est une question d'être avec les gens. Lui [le Christ], ils l'ont pris, pis l'ont crucifié. Y'était toujours avec les pauvres. C'est là, c'est dans l'inconscient, pis tout à coup ça sort [la révélation]. Un type qui a consacré sa vie, pis qui ont arrêté. (G. Pelletier, 83 ans, 9 décembre 2008)

Cette répression dont sont victimes les missionnaires engagés dans la Radio Pío XII, vue ici comme un « microcosme », est en phase avec ce qui se passe dans le « mésocosme » que constitue l'Amérique latine. « En Amérique latine dans son ensemble, entre 1964 et 1978, 41 prêtres ont été tués (6 en tant que guérilleros) et 11 sont « disparus ». En plus, environ 485 ont été arrêtés, 46 torturés, et 253 ont été expulsés »⁶⁴ (Berryman, 1987, pp 100-101).

Cette conversion – cette évangélisation renversée – s'éclaire à partir du moment où elle est perçue à la fois du point de vue de l'altérité et des conditions politiques de l'époque. Quand l'humain partage dans sa chair la condition de l'autre faite de pauvreté, mais aussi de répression, l'altérité change radicalement.

[L'autre m'a évangélisé] Ça veut dire que les gens dans leurs conditions souffrantes, dans leur vie de travail disons très difficile, ils nous ont enseigné ce qui est important dans la vie. C'est de lutter pour que ces choses-là [conditions souffrantes] changent. Alors ça c'est une évangélisation, c'est une bonne nouvelle pour nous autres, pour ceux qui la reçoivent. Pour voir quel est notre rôle. (R. Durette, 74 ans, 28 janvier 2009)

⁶³ Le 15 janvier 1975.

⁶⁴ Citation originale: « In Latin America as a whole, between 1964 and 1978, 41 priests were killed (6 as guerilla combatants) and 11 "disappeared". In addition, some 485 were arrested, 46 were tortured, and 253 were expelled from countries. »

Ce sont les conditions de pauvreté et les pauvres qui nous ont évangélisés. Des maisons sans toilette, des conditions de travail inhumaines, des gens qui meurent de la maladie des mines⁶⁵, tout cela a nécessairement changé notre rapport à l'Évangile. (G. Iriarte, 83 ans, 1^{er} février 2009)

Un nouveau rôle, donc, vient d'être donné aux missionnaires : celui de lutter pour changer une société injuste. C'est le signe d'une radicalisation du message chrétien engendrée par une rencontre avec l'autre qui s'inscrit dans les racines politiques du christianisme, comme nous le démontrerons dans les paragraphes suivants.

5.2 L'engagement religieux et politique : monde-plein et Théologie de la Libération

L'identification à l'autre est une chose, mais le passage à l'acte de résistance et même de combat en est une autre. Pour que cela se produise, il a fallu qu'il y ait une lecture particulière de la réalité. Vatican II et Medellín allaient légitimer au plan théologique l'action dans le « monde-plein ». Ces prises de position ont ensuite été « systématisées » et « radicalisées » par les théoriciens de la Théologie de la Libération, qui puisèrent à même les concepts de la sociologie critique de l'époque pour démonter les mécanismes de la domination capitaliste.

Cette démarche s'appuie donc sur deux mouvements qui allaient s'imbriquer peu à peu l'un dans l'autre. L'un religieux, incarné par la rencontre du CELAM à Medellín en Colombie et qui se voulait une re-lecture de Vatican II dans une perspective latino-américaine. L'autre fut politique, soit l'installation, comme on l'a vue, de dictatures militaires un peu partout en Amérique du Sud. Analysés sous l'angle de la dialectique, ces deux moments se nourriront mutuellement : d'un côté, il y a une multiplication de prêtres engagés dans une nouvelle évangélisation et certains prendront même les armes; de l'autre, il y a des régimes toujours plus répressifs qui pourchasseront sans relâche les opposants politiques à l'intérieur comme à l'extérieur des frontières nationales.⁶⁶

⁶⁵ La silicose

⁶⁶ Voir Chapitre I, le Plan Condor

5.2.1 Vatican II et Medellín : le virage

Vatican II a été pour plusieurs prêtres un déclencheur d'une nouvelle pratique de la prêtrise. Il s'inscrivait dans l'air du temps des années 1960, une décennie marquée par de grands mouvements contestataires, la guerre froide, la polarisation idéologique, l'impression que tout est possible, etc. L'Église non plus ne sera pas épargnée par ce raz-de-marée qui, des Beatles aux manifestations contre la guerre du Vietnam, en passant par Mai 68 et l'intervention soviétique en Tchécoslovaquie, a déferlé sur le monde. Vatican II ne peut donc être compris qu'en l'inscrivant au sein d'un monde en pleine ébullition.

J'avais des confrères engagés là-dedans [les réformes de Vatican II], il y en a des collègues qui ont été expulsés de la Bolivie. En 1965, y'a eu comme un tournant là. On s'est réellement intégré au peuple à ce moment-là. Pas faire pour eux autres, mais réellement avec eux autres. (G. Pelletier, 83 ans, 9 décembre 2008)

Si Vatican II a permis à l'Église d'ouvrir ses portes, il a aussi suscité chez plusieurs prêtres un désir d'affranchissement et une remise en question d'une structure vieillotte. Cette contestation de l'ordre établi, qui frappait la société en général, s'est pour ainsi dire transportée au sein de l'Église à travers ces jeunes prêtres – à l'image des fidèles des pays d'où ils sont originaires – entraînant une profonde remise en question de « la plus vieille bureaucratie du monde ». Vu sous cet angle, Vatican II demeurait pour plusieurs des prêtres engagés sur le terrain – qui pour la plupart était encore dans la vingtaine ou la jeune trentaine – bien en deçà des attentes qu'il avait suscitées. Ces jeunes prêtres attendaient en fait de Vatican II des pistes concrètes pour trouver un sens éthique, théologique et social à ces conditions de misère dont ils étaient les témoins.

Concile Vatican [II] dans ce fameux document *Lumen Gentium* a commencé à ouvrir l'Église au monde. S'ouvrir au monde! Comme si l'Église était à part! Quelle est sa relation avec le monde? Y'a seulement une histoire : c'est l'histoire humaine et l'Église est mise dans ce même chemin-là. Alors elle peut s'ouvrir les yeux ou se fermer les yeux, marcher [avec le monde]. On peut penser qu'il y a aussi deux histoires, celle de l'Église et celle humaine qui ne se rencontrent jamais. (R. Durette, 74 ans, 28 janvier 2009)

Pour moi la communauté, c'est l'Église. De l'Église qui était un service, c'est devenu un pouvoir. Le Vatican c'est un pouvoir non? L'Église, le Christ l'a voulue pauvre, avec les pauvres, lui-même [était] pauvre. C'est une Église qui est devenue quand même bien [riche] du point de vue économique. Tu vois, [L'Église est passée] de communauté à institution, de service à pouvoir, pauvre à riche. Pour moi c'est ça l'Église. (G. Pelletier, 83 ans, 18 février 2009)

En espagnol, quand on trouve que la parole est trop abstraite, on dit que le discours a besoin « d'atterrir » (*aterizar*), c'est-à-dire de s'incarner dans des situations concrètes. Pour demeurer dans cette métaphore, on peut identifier, à partir des témoignages de ces prêtres, que les grands principes énoncés par Vatican II (modernisation, ouverture sur le monde, œcuménisme, « inculturation » du message évangélique, plus grande place des fidèles dans la liturgie, etc.) ont « atterri » – c'est-à-dire qu'ils ont pris une forme concrète pour ces missionnaires – à partir de la rencontre des évêques latino-américains de Medellín.

À partir de cette réunion-là [Medellín] y a eu des théologiens qui ont commencé à développer une théologie de la libération [basée] sur l'idée que la pauvreté des pays de l'Amérique latine, la misère, c'était à cause d'autres [pays]. C'était pas la volonté de Dieu. Comment tu peux expliquer qu'un continent latino-américain, catholique, que la grande majorité vit dans la misère? Y' a aucune explication sinon que la théologie qui avait été enseignée n'était pas dans le chemin d'humaniser ce continent. (R. Durette, 74 ans, 28 janvier 2009)

La théologie enseignée à ces jeunes prêtres, aux États-Unis comme au Canada ou encore en Espagne sous Franco, s'avère incapable donc de donner un sens à leur travail de missionnaires sur le continent sud-américain, marqué par la misère et l'oppression. C'est le rapport de ces prêtres à l'autorité du Vatican qui vacille. Une situation qui rappelle que la religion catholique se retrouve, par la transcendance qui la caractérise, exposée de manière permanente « au ressourcement et à la dissidence, (car la transcendance) l'excentre potentiellement et loge l'instabilité en son cœur » (Gauchet, 1985, p. 97). Voilà donc où logeait la remise en question théologique de ces prêtres qui ont opéré le virage radical de la Radio Pío XII dans les années 60.

5.2.2 Priorité au monde de l'ici et maintenant : le rapport au « monde-plein ».

Peu à peu, cet atterrissage dont il question a pour ainsi dire éloigné ces missionnaires du Ciel pour les ancrer dans la réalité terrestre.

Longtemps la théologie a été que le Christ est venu sauver des âmes. Alors, quelqu'un pouvait se contenter en se disant « Je baptise, je viens de sauver une âme ». Peu importe ce qui se passe autour, ou si y'a une structure [sociale] qui est injuste, peu importe comment ils [les gens] vivent leur vie concrète, etc. Moi je suis ici pour sauver des âmes. Et comment on sauve les âmes? C'est à travers les sacrements. Quand je suis arrivé, je pensais comme cela. Mais avec l'évolution de ma foi [...] y'a un moment donné, ça, ça ne marchait pu. Parce que j'ai commencé à comprendre que le Christ est venu sauver des personnes humaines. Y'é pas venu

sauver des âmes, pour l'autre monde [c'est nous qui soulignons]. Sinon aujourd'hui, ici, maintenant. (R. Durette, 74 ans, 29 janvier 2009)

L'âme est pour le Ciel, la personne humaine est « concrète » et a les deux pieds sur Terre. Un parti pris pour la chair, donc, et le ciel, on y viendra assez vite. Voilà où se situe l'évolution de la foi de ces prêtres, une évolution issue de la confrontation à la misère et à l'oppression, tout en s'inscrivant dans une époque où être réaliste, c'était exiger l'impossible⁶⁷. C'est l'atterrissage dans le monde-plein de Gauchet qui est exprimé par ce prêtre catholique et engagé, qui dessine un monde terrestre séparé de « l'autre monde ». Le monde de l'ici-bas qui « d'intangiblement [sic] donné qu'il était devient à constituer. Dieu devenu autre au monde, c'est le monde devenant autre pour l'homme – doublement : par son objectivité au plan de la représentation, et par sa transformabilité [sic] au plan de l'action » (Gauchet, 1985, p. 189). C'est justement à la transformativité du monde que s'attaqueront de nombreux missionnaires. Dans le contexte de Siglo XX, au même titre qu'à plusieurs endroits en Amérique latine, ils ont travaillé à ce que cette société faite d'oppression et d'exploitation se transforme pour passer « d'une société du subi à une société de plus en plus du voulu » (*ibid.*, p. 15). En d'autres mots, et aussi paradoxal que cela puisse paraître à première vue, des prêtres missionnaires porteurs et propagandistes « de la religion de la sortie de la religion », ont radicalisé le christianisme en réitérant avec force, dans leurs discours comme leurs actions, la séparation du ciel et de la terre.

Comme nous l'affirmions au chapitre II, ce Dieu séparé des hommes n'est pas pour autant indifférent. Bien au contraire. Il garde un oeil sur « le sort des hommes dont il englobe et surplombe les destinées » (*ibid.*, p. 107). Mais c'est à eux, et à eux seuls, que revient la responsabilité de configurer ce monde qui leur appartient en exclusivité. Adam et Ève étant définitivement chassés du paradis, il faut dorénavant se mettre à la tâche pour qu'advienne à nouveau la conjonction du Ciel et de la Terre, à travers la construction quotidienne du Royaume de Dieu, qui prend un contenu terrestre.

[Le Royaume de Dieu] une société ou un monde où les valeurs vécues et proposées par Jésus sont vécues par tout le monde. Le partage, la justice, valeur de vérité,

⁶⁷ Mot qu'on attribue à Ernesto Che Guevara

valeur de reconnaissance, de la place et de l'égalité de toute personne du fait qu'elle est humaine et sa dignité aussi». (L. Desaulniers, 74 ans, 1^{er} juillet 2009)

Un monde, donc, séparé du Ciel, mais qui doit dorénavant retrouver son unité « humaine ». « La division religieuse passait initialement entre l'ordre humain et sa fondation. On l'a vue se déplacer entre les hommes [...]. Le point d'application se trouvant cette fois déporté à l'intérieur des hommes » (*ibid.*, p. 90) .

C'est dans les choses terrestres qu'il faut chercher les raisons de l'exploitation de l'homme par l'homme – exploitation qui les divise – si on veut réinstaller cette unité du genre humain, condition préalable à l'avènement du Royaume des Cieux qui constitue cette « conjonction terminale de la terre et du ciel » (Gauchet, 1985, p. 237) .

C'est quoi faire de la politique? C'est la vie en commun, c'est la vie d'un groupe. Et apprendre à vivre de façon humaine et respectable. Mais, si y' en a qui peuvent vivre, pis que les autres peuvent pas vivre, qu'est-ce qu'ont fait? Est-ce qu'on laisse faire ça de même? (L. Desaulniers, 74 ans, 1^{er} juillet 2009)

5.2.3 Jésus-Christ, le modèle; la sociologie critique, la référence.

Cette dualité du monde, séparant le « visible » et « l'invisible », avec la nécessité de partir du message divin pour l'incarner avant tout dans la réalité terrestre se retrouve au cœur du discours des prêtres interrogés dans cette étude. Ces missionnaires, qui ont trempé dans l'ébullition intellectuelle des années 1960, utilisent – sans pourtant y faire référence explicitement – la même grille d'analyse qui sera par la suite systématisée par la Théologie de la libération (TDL). Ce Dieu, séparé de ses sujets, se préoccupe de ses créatures faites à son image. Une vie marquée par la misère et l'oppression devient une offense aux hommes et à Dieu. Cette option préférentielle de l'Église pour les pauvres, adoptée par Vatican II et réitérée par Medellín, prend une forme radicale avec la TDL. L'œuvre évangélisatrice doit partir « de la rencontre avec le pauvre » (C. Boff et Pixley, 1990) dans un lien dialectique unissant Ciel et Terre. Un premier moment donc caractérisé par « une réflexion de base autour des données de la foi (toujours dans l'optique de la libération) et un moment d'application ou mieux de mise en œuvre vécue de la foi au sein de telle ou telle réalité profane » (C.Boff et Pixley, 1990, p. IV) .

Comme pour toute théologie, le point de départ demeure Dieu, mais cette fois-ci à travers le Fils qui trace la voie, une voie terrestre. Et le pauvre constitue ce « pont » qui mène

à Lui. « Le pauvre constitue un lieu social et épistémologique. Comment parler de Dieu à partir des favelas sinon comme un Dieu de la vie? Comment parler de Jésus-Christ en partant du regard des Indiens de l'altiplano sinon comme d'un Christ libérateur? » (L. Boff, 1994, p. 42).

Nous avons connu une occupation militaire où les gens ont été exilés, des familles séparées. Dans ces moments-là, être avec eux, les accompagner, donner de l'espérance que tout pouvait changer. Accompagner aussi, où à certains moments on pouvait souffrir les mêmes conséquences qu'eux. Comme Jésus-Christ s'est incarné dans une condition concrète, nous autres, on s'est incarnés. Incarner veut dire faire un avec ces mineurs, avec ces familles. (R. Durette, 74 ans, 29 janvier 2009)

Jésus-Christ, le Dieu fait chair, incarné dans le monde-plein, qui réaffirme à la fois la séparation du Ciel et de la Terre, mais aussi l'union sacrée qu'il a scellée avec les hommes. Il représente « l'espérance du salut, l'appartenance pleine à l'ici-bas [...]. Comment une condition qui a pu être épousé par Dieu en son intégralité pourrait-elle être absolument mauvaise ou inconsistante? (Gauchet, 1985, p. 162). Une caractéristique fondamentale de la chrétienté, maintes fois réitérée par les missionnaires de Siglo XX.

Je suis Pasteur, je dois répondre aux besoins de tous les gens. Je te donne un exemple concret. Je suis là le matin, avec de gens qui viennent faire faire des funérailles. Je suis avec eux, j'essaie de sympathiser, la messe tout ça. Pis, en sortant, y'a une manifestation. Les mineurs commencent à manifester. Ben, je rentre là-dedans [dans la manifestation]. Je suis aussi pasteur là, que je l'étais à côté [lors des funérailles]. (G. Pelletier, 83 ans, 9 décembre 2008)

Voilà, réaffirmée en d'autres termes, cette dualité du Ciel et de la Terre qui se traduit par une dualité du travail sacerdotal : « L'âme et le corps, les tâches du salut et les tâches terrestres solidement entendus toujours [...] en terme de co-participation du visible et de l'invisible » (Gauchet, 1985, p. 297) .

Cette dualité du Ciel et de la Terre, sise au cœur de la chrétienté, invite donc à s'emparer du monde, à le transformer. Cette démarche implique de le comprendre, d'aller au-delà des apparences et d'en définir les lois. Concrètement, l'option préférentielle pour les pauvres impose non seulement un devoir d'accompagnement, mais aussi la nécessité de « dés-occultier » les causes terrestres de l'exploitation, de l'oppression, du pillage des ressources et aussi, de les combattre. La TDL s'approprie et radicalise ce principe qui veut qu'on « ne cherche pas Dieu dans les choses, on cherche la loi interne à laquelle obéissent les choses »

(*ibid.*, p. 110). La division religieuse a, en effet, induit un changement qui incite à « dissocier l'universel du singulier, l'abstrait du concret. Soit les modalités du fonctionnement d'une pensée spéculative, dans ce qui l'oppose à la pensée mythique » (*ibid.*, pp. 92-93).

Au plan théologique, vous avez donc le fils de Dieu qui a prêché par l'exemple, s'identifiant aux pauvres et aux opprimés, allant jusqu'à donner sa vie. Et de l'autre, vous avez les raisons objectives de cette pauvreté : l'exploitation de l'homme par l'homme, le cœur qui fait battre un système économique injuste. Le capitalisme devient ainsi une créature démoniaque, faite de l'idolâtrie de l'argent et bâti avec le sang des travailleurs et des opposants politiques. Pour ces prêtres, théologie et politique ne sont que les deux faces d'une seule et même médaille : celle de la condition humaine. Vue de cette perspective, la TDL est bel bien le résultat d'une évolution religieuse où la dualité opère aussi entre, d'une part, les devoirs du culte qui consistent en la prière, les sacrements et qui sont bien souvent d'ordre privé, tournés vers le ciel et, d'autre part, des secteurs « autonomes » du religieux, caractéristique de ce qu'on appelle la modernité : le monde intellectuel, économique, politique, technique, etc. Autrement dit, « la société moderne, ce n'est pas un monde sans religion. C'est une société qui s'est constituée dans ses articulations par une métabolisation [sic] de la religion » (Gauchet, 1985, p. 319) .

Selon les études on voyait bien que les richesses naturelles profitaient aux pays qui se développaient et aux pays développés comme on les appelait. Il fallait nous libérer de cela. Fallait rompre les chaînes! Et que le message chrétien devait aider les gens à prendre conscience que leur rôle comme chrétien était de se mettre dans ce mouvement de changer des choses. (R. Durette, 74 ans, 29 janvier 2009)

Difficile ici de ne pas lier cette affirmation avec les travaux de Cardoso et Faletto. Nous sommes de plain-pied dans la théorie de la dépendance, un pur « produit » des années 1960 :

Le « sous-développement » n'est pas causé par l'échec des économies des différents États individuels mais qu'il est plutôt la conséquence d'un système économique mondial interdépendant, pour qui la domination était le sous-produit d'une relation de dépendance des pays du Sud envers les pays du Nord. L'exploitation des pays de la périphérie n'est pas l'unique facteur qui profite aux pays développés du centre, le capitalisme industriel pousse les pays non-industrialisés à demeurer dans une position subordonnée de dépendance. (Morris et Schlesinger, 2000, p. 20)

La théorie de la dépendance devint un pilier théorique de la TDL. « Toute la sociologie de Fernando Henrique Cardoso, de Raúl Prebisch, la théorie de la dépendance, l'éducation populaire de Paolo Freire nous influencèrent alors fortement » (L. Boff, 1994, p. 28) .

Pour moi, c'est le peuple souffrant [les Indiens et les mineurs], comme au temps du Christ [alors que les Juifs] étaient sous la domination des Romains. Le Christ est venu pour les libérer de tout cela, ça lui a coûté très cher. Et je pense que moi, si je veux être témoin aujourd'hui de cet homme-là [je dois me] dire : « s'il était ici qu'est qui ferait? » Libérer les gens de la prison, de la torture. C'est ce que le Christ a fait. Alors réellement, si je veux être témoin de ce type-là, que je connais, que j'aime beaucoup. Pas seulement un esprit. Un homme comme moi, en plus de sa divinité. (G. Pelletier, 83 ans, 18 février 2009)

Une analyse qui prévaut encore aujourd'hui et qui est au cœur de la politique éditoriale de la Radio Pío XII. La récurrence, une fois de plus, de la dualité du devoir chrétien unissant – tout en maintenant une stricte distance – l'ici et l'au-delà. Et pour que ce lien persiste il n'y a qu'une voie :

[...] pas d'autre voie que de les épouser simultanément l'une et l'autre dans leur intégralité : non pas se détourner de ce bas monde parce qu'il y a plus important, à savoir la vie éternelle, mais se dévouer à la suprême espérance du salut en se consacrant tout entier aux exigences de l'autonomie terrestre. (Gauchet, 1985, p. 312)

Nous avons vu dans le chapitre précédent que la TDL n'a pas affecté tous les prêtres de la même façon. De plus, elle a, en quelque sorte, opéré « a posteriori » dans le cas de Siglo XX. Loin d'être un guide dans l'action, elle a plutôt mis des mots sur une situation et une analyse qui avaient déjà cours. En d'autres termes, ces prêtres ont été beaucoup plus influencés par la misère quotidienne à laquelle ils étaient confrontés quotidiennement – c'est-à-dire la réalité accessible aux sens – que par la TDL. Ces missionnaires, même isolés, trempaient dans un type de « bouillonnement » intellectuel, puisant leur référence chez les mêmes auteurs, utilisant les mêmes concepts qui seront à l'œuvre plus tard pour systématiser la TDL. Ils s'inscrivaient donc avant tout dans une analyse politique ancrée dans la gauche de l'époque en Amérique latine.

L'analyse de la gauche latino-américaine de l'époque rejoint également ce courant de la sociologie critique qui voulait que les généraux au pouvoir en Amérique latine soient l'incarnation de « l'idéologie de la sécurité nationale » (Comblin, 1977), idéologie qui se traduisait par une guerre dont l'intensité variait, mais une guerre tout de même de tous les

instants du monde occidental, contre l'ennemi communiste et athée. Et c'est cette guerre d'intensité variable, contre l'ennemi parfois invisible, mais partout, qui justifiait pour Washington un pouvoir « musclé » à la tête des États sud-américains. C'est dans ce contexte que s'est construite la Radio Pío XII.

C'était la politique des États-Unis à l'époque, du président Nixon et de son secrétaire d'état [Henry] Kessinger. Y'avait des mouvements de libération dans tous ces pays-là [Bolivie, Argentine, Pérou]. Ils avaient décidé que la démocratie ne marchait pour eux [les pays d'Amérique latine]. Il fallait [donc] avoir des gouvernements militaires. (R. Durette, 74 ans, 28 janvier 2009)

Enfin, la « pauvreté », comme nous l'avons vu, occupe une place centrale dans la charpente idéologique du catholicisme.

Le Dieu de la Bible, par ses prophètes puis dans l'incarnation de son Fils, a fait un choix prioritaire des pauvres, les pauvres concrets de Canaan et d'Égypte, et ensuite les pauvres de la Palestine Judéo-Romaine. Le Seigneur, le Dieu de la Bible, a pour caractéristique de choisir prioritairement les opprimés. (C. Boff et Pixley, 1990, p. 225)

Nous croyons cependant qu'une des clés de cet engagement des missionnaires auprès des pauvres se trouve aussi du côté des origines sociales de ces prêtres. Nous prétendons que c'est le fait qu'ils aient été marqués par la pauvreté dès leur jeune âge qui a induit dans leur action une prédisposition à comprendre l'autre. Car, la situation de cet autre, les missionnaires l'avaient déjà vécue.

Le côté pauvreté et pauvreté matérielle m'a attiré tout le temps. À ce moment-là [au séminaire de Chambly] c'était marquant, c'était fort, c'est le motif principal qui m'a fait choisir d'aller en Bolivie. Je reprends toujours les textes de la Bible, de l'Évangile, les textes des apôtres, c'est sans cesse la prédilection pour les pauvres que je retrouve dans la parole de Dieu. C'est la place première [le pauvre au sein de l'Évangile]. D'ailleurs, j'ai à devenir pauvre et tous à devenir pauvres, pour ensuite être comblé par l'amour et la richesse de Dieu. (L. Desaulniers, 74 ans, 1^{er} juillet 2009)

Venant d'un milieu humble, les Oblats m'ont naturellement attiré par leur humilité, en particulier leur engagement avec les plus humbles. (G. Iriarte, 83 ans, 1^{er} février 2009)

Cet engagement des prêtres devait créer des tensions non seulement avec le pouvoir politique, mais aussi avec l'institution même que représente l'Église.

J'ai été un gagnant dans ma vie. Au point de vue sportif, au point de vue étude. La petite campagne d'où je venais, aller au séminaire pis tout ça, j'étais l'étoile. Et là

[lors de cette arrestation en 1975 et de l'emprisonnement qui a suivi] j'ai perdu. Devant trois mitrailleuses, c'est un moment important dans ma vie. Là je perds. Vu que je suis du clergé, le lendemain un évêque est venu [en prison] me porter de la soupe. Pis y avait le nonce apostolique qui est venu. Il m'a dit : « Oui l'Église doit s'engager avec les ouvriers ». Comme une remontrance. En voulant dire : « Faites attention! » Et s'est sorti comme ça : « Si je suis ici [en prison] c'est que j'aime l'Église. Pas la vôtre, [mais plutôt] l'Église du peuple! ». Ça sortit comme ça. Et si ça sortit comme ça, c'est que c'était là [en se touchant le cœur]. (G. Pelletier, 83 ans, 9 décembre 2008)

5.3 La radio Pio XII : espace public de résistance, de conquête démocratique et de représentation.

Au plan communicationnel, la Radio Pío XII peut être abordée comme un espace symbolique permettant au langage de se déployer. Le langage jouant ainsi pleinement son rôle en tant qu'élément de base servant à la construction et à la consolidation de l'identité. La Radio Pío XII – à travers ses émissions en langues quechua et aymara – a favorisé la mise en commun du monde, en partant du principe que le langage constitue un outil favorisant non seulement l'échange, la discussion et le consensus, mais aussi, et peut-être surtout, la contestation de l'ordre établi et « l'agir » sur ce monde qu'on veut transformer. C'est notre rapport au monde que nous codons par le langage et l'espace public permet justement le partage à une plus grande échelle de ce code. Concrètement, nous prétendons que dans un milieu qui jusqu'à une époque encore récente ne comptait ni télévision, ni téléphone, et encore moins un accès à Internet, avec une population isolée, disséminée sur un territoire relativement vaste, la Radio Pío XII occupe une position stratégique. Cette position lui permet de jouer un rôle social prédominant en rendant « visibles » les langues autochtones tout en permettant aux revendications sociales et politiques d'être représentées. Nous postulons, en fait, que « la société doit être intégrée en dernière instance par le moyen de l'activité communicationnelle » (Martucelli, 1999, p. 336) ou encore que « the world we inhabit is a human world we inhabit is the why it is because we talk to each other the way we do » (Thayer, 1997, p. 6) .

Nous disions au chapitre II que le concept d'espace public doit être saisi sur deux plans : physique et symbolique. Dans ce rapport à l'autre qui marque ces prêtres, qui comme nous venons de le voir, évolue de plus en plus vers non seulement une identification totale, mais

aussi un engagement commun dans l'action, la radio allait devenir justement le point de rencontre à la fois physique et symbolique des missionnaires et de la population.

5.3.1 La Radio Pío XII en tant qu'espace public physique

D'abord, il faut signaler que la Radio Pío XII, en tant que lieu physique, profite d'une sorte d'immunité tacite. Elle appartient à L'Église catholique qui a toujours joui d'un certain pouvoir en Amérique latine, même pour ses tenants de « gauche ». Bien sûr cette immunité demeure limitée, mais elle permet tout de même une certaine marge de manœuvre qui, pour d'autres, est inexistante, ne serait-ce que par les moyens – véhicules, locaux, comptes en banque – dont elle dispose.

C'est sûr qu'au fil des années, la radio a été amenée parfois à cacher des opposants politiques ou encore à les aider à les faire sortir du pays. Je me souviens de cette nuit où j'ai aidé le grand dirigeant [syndical] Frederico Escobar à s'évader de Siglo XX. Lui un communiste qui faisait baptiser ses enfants! Le président Barrientos [un dictateur militaire] qui était un homme perspicace n'a pas pris de temps à comprendre que c'est nous qui avons aidé Escobar [à sortir du pays et] dont l'arrestation aurait sans doute été fatale pour lui. Je lui avais dit d'ailleurs que s'il ne se sauvait pas avec moi, il serait fusillé. (G. Iriarte, 83 ans, 1^{er} février 2009)

Cacher des leaders politiques, cacher des armes [à la radio], c'était quand même risqué. C'est pour éviter que ces armes-là soient retrouvées dans les maisons des mineurs. Les maisons des mineurs, c'est petit. Parce que si ces armes étaient retrouvées dans la maison, c'était le mineur et la famille qui va [sic] suivre [en prison]. (L. Desaulniers, 74 ans, 1^{er} juillet 2009)

Vue depuis la perspective de la théorie de l'espace public, la radio apparaît, donc, dans un premier temps, comme une sorte de reproduction « radicalisée » des cafés littéraires du XVIII^e siècle. En ce sens qu'elle incarne d'abord un lieu physique où tous se rencontrent sous le principe de l'égalité – l'égalité de valeur – qu'on soit syndicalistes, prêtres ou universitaires. Dans le cas précis qui nous intéresse, le rôle du journal tenu par la Radio Pío XII en est un de prolongement des discussions qui animaient alors les familles, les syndicats, les organisations paysannes de Siglo XX, bref les différentes factions de l'opposition « alors que la cohérence de cet ensemble multiforme ne pouvait être maintenue qu'à l'aide d'un journal » (Habermas, 1992, p. 52). La radio favorise ainsi la poursuite des échanges parce que la conversation est « transposée dans un autre médium, afin de pouvoir pénétrer à nouveau dans son milieu d'origine » (*ibid.*, p. 53). Nous touchons maintenant au rôle principal de la

Radio Pío XII, soit celui d'être un espace public symbolique et intrinsèquement engagé dans le politique.

5.3.2. La radio Pío XII, un espace public où se déploie la parole

L'évolution de la Radio Pío XII sera marquée également par une place de plus en plus grande faite à la parole de l'autre en lieu et place, d'une communication à sens unique.

Moi ici, beaucoup de fois, j'ai dit à mes journalistes : « Hey! Laissez les gens parler! Fermez-vous et laissez les gens parler ». Je disais à mes gens, y a une maladie du microphone qui n'a pas encore rencontré [trouvé] de vaccin ». (R. Durette, 74 ans, 29 janvier 2009)

C'est là que la communication devient politique, c'est-à-dire qu'elle participe activement à construire le vivre-ensemble. La Radio Pío XII s'inscrit ainsi dans la plus pure tradition de la Presse indépendante de la sphère marchande en devenant « alors véritablement l'organe critique – Le Quart État – (*Fourth Estate*), en quelque sorte – d'un public qui fait un usage politique de sa raison » (*ibid.*, p. 70) .

Pour qu'une personne soit une personne, elle doit pouvoir s'exprimer, dire ce qu'elle vit. Un des buts de l'Évangile c'est que les personnes se tiennent debout, qu'elle soit reconnue comme personne humaine, sa dignité, ses droits, et aussi pour pouvoir s'exprimer. Y'a des personnes qui n'ont jamais appris à s'exprimer. Les moyens de communication font toujours peur, en raison de la technique, etc. Nous sortions dans les rues avec nos micros, nos walkies-talkies et les gens commençaient peu à peu à dire leur parole. Et cela fait partie de l'Évangile que les gens se tiennent debout pour dire leur parole ». (R. Durette, 74 ans, 29 janvier 2009)

À nouveau, le travail de ces prêtres est illustré sous forme de dualité. D'un côté une évangélisation teintée d'une lecture radicalisée du message christique et de l'autre, l'utilisation intensive d'un moyen de communication moderne – en tant qu'espace public – pour provoquer la discussion, critiquer les autorités, créer des consensus. Nous sommes devant une dialectique particulière dont le dépassement doit mener à la création d'une opinion publique « dans le sens précis d'une opinion vraie, régénérée par la discussion critique au sein de la sphère publique. Elle devient la dimension où s'abolit l'opposition entre opinion et critique » (*ibid.*, p. 105) .

Il y a eu ici une loi de la participation populaire pour que les ressources du gouvernement central viennent dans chaque municipalité. Cette loi-là a aussi créé des comités de vigilance c'est-à-dire des citoyens de chaque municipalité qui doit [sic] surveiller comment les autorités utilisent les fonds qu'ils [sic] reçoivent. Les gens ne

sont pas accoutumés à surveiller de façon systématique le fonctionnement de leur municipalité. Je crois qu'il y a beaucoup de travail à former les gens pour qu'ils dédient leur temps pour s'organiser, pour voir que les fonds que leurs municipalités reçoivent vont solutionner les problèmes de cette municipalité. (R. Durette, 74 ans, 29 janvier 2009)

L'individu devient sujet et acteur dans sa société. Il exprime ainsi sa subjectivité, sa vision du monde, sa place dans ce même monde, son rapport à l'autre tout en gardant un œil sur les autorités. Lui tendre le micro, c'est reconnaître que la parole de l'autre a une valeur. « C'est en parlant avec l'autre (non en lui donnant des ordres, mais en engageant un dialogue avec lui) que je lui reconnais, seulement, une qualité de sujet, comparable à celui que je suis moi-même » (Todorov, 1982, p.169) .

On ne peut devenir sujet cependant que dans un contexte politique qui permet aux citoyens de confronter leurs idées, ou encore de passer les décisions des autorités « au tribunal de la raison » (Habermas, 1992) .

Concrètement notre travail [à la radio] c'était [pendant les dictatures] de délivrer un message de libération pour les mineurs qui vivaient une situation d'oppression. Les militaires étaient à la porte de la mine et obligeaient les mineurs à entrer au travail. Y' avaient des militaires comme maire des villages. Y avaient des militaires tout partout. Quel message on pouvait donner à ces gens-là? C'est un message d'espérance que l'Évangile nous dit. En fin de compte, nous disions la vie est plus importante que tout, à travers des messages d'encouragement. Tout cela unit avec un travail personnel de base, nous avons aidé beaucoup à l'avènement d'un gouvernement plus démocratique au pays. (R. Durette, 74 ans, 29 janvier 2009)

5.3.3 La Radio Pío XII en tant qu'espace oppositionnel

Plus qu'un lieu où s'établissent des consensus, la Radio Pío XII prend toutes les apparences d'un lieu de résistance et de planification d'actions concrètes contre les dictatures. Non seulement s'agissait-il de cacher des armes et des hommes au nom de la charité chrétienne, c'est-à-dire de leur éviter la prison, la torture et très souvent la mort, mais les locaux de la radio servaient aussi de lieu où s'établissaient des stratégies pour partir à l'assaut du pouvoir politique. C'est dans les locaux de la Radio Pío XII, par exemple, que s'est

planifiée la grève de la faim qui allait mettre fin à la dictature du général Hugo Banzer.⁶⁸ À ce moment-là, en décembre 1977, son régime semblait pourtant durablement installé. La classe politique bolivienne était décapitée, la plupart des leaders de l'opposition étaient soit en prison ou encore condamnés à l'exil. Et c'est à travers la Radio Pío XII que la chute du général s'est amorcée. Il y a eu une grève de la faim que raconte le Père Gustave Pelletier :

C'est là que Banzer a commencé à plonger. La veille, les quatre femmes [de Siglo XX] avaient décidé qu'elles feraient la grève de la faim à La Paz. Il y a eu une grande réunion [à la radio] des organisations qui luttait contre le gouvernement [dictature du général Banzer]. On cherchait quoi faire, des manifestations, puis est venue l'idée des femmes de faire la grève de la faim. Là, les organisations ont réagi fortement, surtout les universitaires. Y'ont dit : « C'est notre dernière cartouche, vous allez la brûler, après ça c'est fini. » [Je leur réponds] « Je vais voir les compagnes avec qui je suis, c'est elles qui décident. » Elles ont décidé de faire la grève de la faim. Je suis retourné à la réunion pour leur dire que les quatre femmes de Siglo XX entraînent en grève de la faim. Ils m'ont demandé où. Je leur ai dit d'écouter la radio [Pío XII] et qu'ils le sauraient alors. Ça a duré 22 jours. J'ai commencé par les amener [les femmes] à La Paz – J'en ai sorti du monde en clandestinité. On demandait 4 choses : la libération des prisonniers, retour des exilés, retour au travail, élections libres. Après 22 jours, on nous dit : « ça se décide ce soir ». Ou il [le gouvernement] accepte nos demandes, ou on se retrouve en prison. Imagine-toi, il arrive [le représentant des droits humains]. Je les vois encore rentrer [et il dit] : « C'est signé! ». On n'avait jamais espéré ça. On demandait quatre affaires pour en avoir [obtenir] une ou deux. Là c'était vraiment l'euphorie. Croirais-tu ça j'ai été une petite coopération dans la défaite de Banzer, pour que Banzer s'en aille? (G. Pelletier, 83 ans, 18 février 2009)

C'est ici que le concept d'Espace public d'Habermas – trop consensuel et cantonné à l'espace public bourgeois - devient insuffisant pour expliquer de façon satisfaisante la complexité du travail d'opposition qui convergeait vers la Radio Pío XII. Habermas reconnaît lui-même qu'il a sous-estimé « la capacité de résistance, et surtout le potentiel critique d'un public de masse pluraliste » (Habermas, 1992, p. XVIII) .

Dans le contexte où évolue la Radio Pío XII, la question de fond qui se pose est celle-ci : Comment des personnes victimes de régimes dictatoriaux peuvent-elles se servir de la radio en tant qu'espace public à des fins émancipatrices? Une partie de la réponse nous est donnée finalement par l'épisode relaté précédemment par le père Pelletier, c'est-à-dire que

⁶⁸ Cette grève de la faim a été lancée le 28 décembre 1977. Planifiée dans les locaux de la Radio Pío XII, cette grève, après quelques semaines, s'est étendue dans tout le pays alors que 2000 personnes y ont pris part. Le gouvernement Banzer a dû céder et en juillet 1978, il démissionnait.

« l'espace public retrouve sa valeur d'usage lorsque l'expérience sociale s'organise en son sein » (Negt, 2007, p. 57). Et ce type d'expériences a été maintes fois mesuré à la Radio Pío XII.

Q : Quelle était la position éditoriale de la radio à l'époque [des dictatures]?

R : C'était d'appuyer les organisations des mineurs. La centrale ouvrière bolivienne, la COB⁶⁹. Et c'était aussi travailler pour que la démocratie revienne. Nous faisons des réunions clandestines avec les dirigeants mineurs pour préparer des grèves. (R. Durette, 74 ans, 29 janvier 2009)

Nous sommes ici devant ce que Negt appelle la « subjectivité rebelle », c'est-à-dire « ce mélange d'obstination, d'authenticité et de négativité des acteurs, qui résistent à la marche triomphale des vainqueurs (un concept qui) fonde l'espace public oppositionnel » (*ibid.*, p. 15).

En 80⁷⁰, ç'a été très grave. Nous avons voulu résister au coup d'État. Les militaires contrôlaient toutes les villes, mais pas les centres miniers. Y'ont commencé à vouloir attaquer les centres miniers, dont Huanuni qui est à 40 km d'ici. Ensuite ceux du sud de Potosí. Nous étions les derniers à s'opposer au coup militaire. Nous avons continué à travailler. Nous avons organisé une chaîne de radios minières. Nous rentrions en contact plusieurs fois dans la journée. Nous avons résisté plus d'une semaine au coup d'État militaire. Les nouvelles nous venaient alors de tous les centres miniers, c'était les seuls endroits qui n'étaient pas dominés par les militaires. Peu à peu les radios devenaient silencieuses [en raison de l'intervention militaire]. Et nous étions à la fin seulement les trois radios du centre minier ici. Un matin, les avions nous sont passés [sic] au-dessus du camp minier, au-dessus de la radio. Moi je me suis dit que c'était très dangereux pour la vie des gens. Alors, nous avons décidé, en dialoguant avec les dirigeants des mineurs, que ce n'était plus soutenable. Alors, nous avons fermé les émissions et nous avons été fermés [la radio] pendant deux ans ». (R. Durette, 74 ans, 29 janvier 2009)

Une vocation de résistance réitérée en 1986, lorsque la Radio Pío XII a participé activement à l'organisation et à la couverture de la « la Marche pour la vie ». ⁷¹

⁶⁹ Central Obrera Boliviana qui regroupe l'ensemble des syndicats du pays.

⁷⁰ 1980 : Coup d'État du Général Luis García Meza qui a détenu le pouvoir pendant deux ans. On a qualifié ce coup d'état de « narco-golpe », parce que largement financé par les cartels de la drogue. García Meza est aujourd'hui emprisonné à la prison de Chinchorro en banlieue de La Paz.

⁷¹ La Marche pour la vie visait à protester contre la « re-privatisation » des mines en Bolivie –après la nationalisation de 1953- ce qui s'est traduit par la perte de milliers d'emplois dans les secteurs miniers. Un plan de

La Marche pour la vie, c'est vraiment [représentatif de] la radio. J'suis parti avec l'équipe de la radio. Roberto était malade. Il m'a envoyé. J'irai te remplacer plus loin [m'a-t-il dit]. Marche d'Oruro à La Paz [250 km]. Et à la fin à La Paz on s'est faite [sic] ramasser [emprisonner]. Et là, c'était plus grave [que la première fois en 1975 quand ils m'ont arrêté à Siglo XX]. Ils [les policiers] ouvrent une porte et pioooo! en dedans (dans une cellule)! Y'avaient des chefs syndicaux [ils m'ont dit] : « Pas encore une fois Père! ». Pis après ça, l'interrogatoire. On était avec le ministère de l'Intérieur, deux évêques, trois provinciaux [les supérieurs des communautés dans le pays] et le chef de la police de La Paz qui me dit : « Vous devez prêcher, pas de problème, mais vous devez prêcher le bon de l'Évangile. » Hey le bon de l'Évangile, c'est pas le même pour nous autres que pour vous autres [que je lui réponds]. (G. Pelletier, 83 ans, 18 février 2009)

Avec la Radio Pío XII, nous ne sommes plus devant une simple variation plébéienne de l'espace public, mais bien devant un espace public d'opposition « destiné à accroître la possibilité de donner une expression publique aux intérêts et aux besoins des êtres humains, qui ne trouvent habituellement que peu de voies, canaux, tuyaux et routes pour faire entendre leurs opinions et conceptions du monde » (*ibid.*, p. 160) .

5.3.4 La Radio Pío XII, un lieu de représentation des sujets et des conflits

Pour que le consensus puisse être créé, pour que l'opposition puisse s'organiser, se mobiliser et interpeller le pouvoir, nous postulons qu'il faut d'abord que les acteurs, les communautés auxquelles ils appartiennent et les situations sociales avec lesquelles ils sont aux prises puissent être représentées symboliquement. « Au cours de ces mobilisations politico-symboliques, les différents acteurs élargissent l'espace politique et celui de la sphère publique en y introduisant de nouveaux êtres comme de nouveaux problèmes » (Macé, 2006, p. 87). Nous soutenons que la Radio Pío XII a su, au fil des années, faire ce travail de représentation et d'élargissement de la sphère publique en y introduisant de nouveaux acteurs sociaux à tous les niveaux de leur programmation, que ce soient dans les bulletins de nouvelles ou encore les « radios-novelas ». ⁷²

restrictions budgétaires avait été imposé à la Bolivie par la Banque mondiale et le Fonds Monétaire International dans les années 1980. Ce plan avait été appliqué docilement par les dirigeants boliviens.

⁷² L'équivalent français, quoi qu'imprécis, serait le « radio-roman ». Imprécis parce que la radio-novela illustre une problématique sociale (violence familiale, exploitation ouvrière, etc.) à travers une « fiction » afin d'amorcer subséquemment une discussion de groupe.

Souvent de fois nous avons demandé aux gens de faire des mises en scène pour exprimer les problèmes de leur quartier et que cet enregistrement-là soit passé. C'est des acteurs naturels. Pour pouvoir contagier [sic] les autres à faire la même chose. Ça créait toute une ambiance de communication entre villages, entre quartiers. Les gens de Llallagua, qui est un village plus grand que les communautés indigènes, nous disaient : « comment ça fait que les indigènes sont mieux préparés que nous autres ? » Ils ont pas peur du micro et d'exprimer ce qu'ils veulent : leurs chants, leur culture, en fin de compte toutes les dimensions de leur vie. (R. Durette, 74 ans, 29 janvier 2009)

L'espace public devient ainsi « le lieu dans lequel les acteurs se rendent saisissables les uns aux autres, se rencontrent et interagissent » (Voirol, 2005, p. 93). C'est particulièrement vrai pour les indigènes qui constituent la majorité « ethnique » de la province de Norte Potosí où la Radio Pío XII diffuse.

5.3.5 Acteurs ou spectateurs?

La radio a toujours eu ça : le travail avec les mineurs, le travail avec les indigènes. Maintenant, les gens de Llallagua, les mineurs, les gens qui vivent du commerce nous appellent « Indio Radio » ⁷³. Ça, c'est une insulte, [mais nous] nous l'avons pris comme un compliment. Les gens nous disent que les indigènes ne sont pas comme avant : « Ils nous obéissent pas ! ». Peu à peu, les indigènes ont commencé à construire une nouvelle société. À être reconnus, à être reconnue leur culture, à être reconnue leur religion, à être reconnue leur façon de se gouverner, parce que les indigènes ont leur propre organisation politique qui s'appelle « Ayllu » [où] ils élisent leurs propres autorités chaque année. C'est comme dire que les indigènes ont appris vraiment à dire leur parole. Nous avons apporté vraiment que ce peuple oublié, ce peuple marginé [sic], ce peuple exclus commence peu à peu à se dire : « Je peux marcher dans les mêmes rues, je peux marcher sur les mêmes trottoirs que les Métis ou les Blancs ». C'est toute la Bolivie qui prend conscience que l'indigène a quelque chose à voir dans la construction de la nouvelle Bolivie ». (R. Durette, 74 ans, 29 janvier 2009)

En renforçant l'identité de ces peuples conquis, en les « représentant », la Radio Pío XII donne aussi à ces sujets la capacité d'agir. Elle leur dit en d'autres mots : « Votre culture est valable; votre interprétation du monde mérite qu'on s'y arrête; la conception de la vie que vous avez est légitime ». Dans un pays comme la Bolivie, où la hiérarchisation de la société repose sur la couleur de la peau – une pyramide raciale avec les Blancs au sommet et qui descend, jusqu'aux Noirs importés d'Afrique en tant qu'esclaves dans les mines – il s'agit

⁷³ Indio Radio : Radio indienne ou radio des Indiens. « Indien » étant un terme péjoratif « normalement » en Amérique latine.

d'un bouleversement dont on a à peine mesuré l'ampleur. C'est tout le « monde vécu » aymara et quechua qui est ainsi renforcé. Le « monde vécu », défini par Habermas, comme nous l'abordions dans le chapitre II, qui agit d'abord sur le plan de la culture, où les individus puisent leur interprétation de ce monde et qui façonne leur conception de la société, qui détermine l'ordre légitime, soude l'appartenance au groupe. Le monde vécu, qui touche aussi le domaine de la personnalité, qui est également celui où le sujet développe des compétences, où finalement il « acquiert les facultés de parler, d'agir et donc de participer au processus d'inter-compréhension » (Habermas, 1986, p. 406) .

Le renforcement de l'identité sert pour ainsi dire de carburant à la capacité d'agir et opère à la fois chez les individus, comme chez les communautés, qui elles aussi ont besoin de cette représentation symbolique. Voilà un des rôles fondamentaux joués par la Radio Pío XII.

Imaginez-vous une région où il n'y a pas pratiquement de chemins, [où] il n'y a pas de téléphones. La seule communication c'est un camion qui passe une ou deux fois par semaine. Alors ce qui se passe dans ces villages-là, personne [ne] connaît. En formant ces gens-là, ils [reporters populaires] envoyaient leurs nouvelles. Nous avons des cas, des reporters populaires marchaient quasiment une journée pour apporter leurs nouvelles à la radio pour que les gens connaissent un problème de leur village. Pour moi, ça, c'est un mouvement qui a ouvert tout un monde qui était disons fermé, isolé. En fin de compte, personne savait qu'est-ce qui se passait dans ces villages-là : des maladies, des morts, des accidents, n'importe quoi. Quand les reporters populaires envoyaient leurs nouvelles, tout le monde le savait. Alors les gens ont commencé à dire : « On est important parce que notre nom est sorti à la radio ». Alors, ça aide à ce que les gens deviennent des personnes. (R. Durette, 74 ans, 29 janvier 2009)

Ici la radio se sert de l'éducation populaire en formant des « reporteros populares » pour ensuite appuyer « la mise en scène » de ces villages et communautés isolés au sein de la sphère publique. Le but consiste à renforcer le « monde vécu » de ces communautés – en diffusant en Quechua, en Aymara, faisant une grande place à leur musique – afin que l'individu acquiert la faculté d'agir et qu'il devienne un acteur social. Il existe de par son activité au sein d'une société. Il vit, lutte, respire, se reproduit et rêve au sein d'une communauté politique qui est à la fois « une et conflictuelle » (Mulhmann, 2006, p. 335). Ces conflits ont besoin à leur tour d'être représentés.

Une ligne [éditoriale] de la radio c'est de défendre les richesses naturelles. Après 500 ans d'exploitation, y'a aucune manière de comprendre pourquoi la Bolivie vit encore dans la pauvreté. Ce n'est pas qu'ici il n'y ait pas de richesse, les montagnes des

Andes sont remplies de minerais, mais la façon d'exploiter ces gisements n'a pas servi du tout au peuple bolivien. Nous avons pris la position [éditoriale] de défendre les ressources naturelles pour que ces ressources naturelles en profitent les Boliviens. (R. Durette, 74 ans, 29 janvier 2009)

Une radio qui crée donc à la fois du commun en renforçant les identités – nous avons la même histoire, la même langue, des intérêts communs – tout en y injectant une bonne dose de conflictualité – ces richesses naturelles nous appartiennent. Une conception de la démocratie dont les prémisses sont d'« échanger ensemble avant de faire, [de] représenter une situation, débattre, amender, avant de passer aux actes. C'est donc forcément transfigurer les conflits, même les plus radicaux, en conflits représentables sur une scène commune. Voilà ce qui est constitutive de l'idée d'"espace public" » (*Ibid.*, p. 346) .

Et c'est aussi un lieu où se déploie le langage, là où il prend toute sa force, en Aymara et en Quechua, la langue des opprimés. En nommant les choses comme nous l'affirmions plus tôt – exploitation, oppression – le langage devient lui-même une arme. « In naming the world, we name ourselves; in explaining the world, we explain ourselves; in defining the world, we define ourselves » (Thayer, 1997, p. 7) .

CONCLUSION

L'originalité de la radio Pío XII

La Radio Pío XII incarne bien une expérience originale de communication. Originalité d'abord qui s'affiche dès sa création à travers sa raison d'être de combattre le communisme, l'analphabétisme et l'alcoolisme. Si nous connaissons déjà les grandes radios de propagande comme La Voix de l'Amérique dirigée vers les pays de l'Est au temps de la Guerre froide, ou encore la radio de la France libre qui diffusait depuis Londres au moment de la Deuxième Guerre, nous sommes ici devant un cas bien particulier où il s'agit de « combattre l'ennemi » sur son terrain même, en allant à sa rencontre. D'autant plus que les Oblats, en choisissant Siglo XX, ont jeté leur dévolu sur la région qui affichait le plus fort radicalisme politique de Bolivie.

Une originalité qui s'affiche également de par la nature du financement de la construction de la Radio Pío XII. Un peuple qu'on disait alors fermé sur lui-même, au moment même où s'amorçait la Révolution tranquille qui allait entre autres voir se vider les églises, a financé une radio catholique pour aider ses « frères » boliviens – lointains donc païens – à se sortir des griffes des communistes et du démon qui les inspirent.

Mais l'originalité pour ainsi dire « principale » de cette radio a trait avant tout au retournement qui l'a marqué pendant les années 1960. Un regard rétrospectif sur l'évolution de la radio – le sens apparaissant toujours de manière rétrospective – permet de saisir les principaux ingrédients à l'origine de ce renversement radical. D'abord, ces jeunes prêtres étrangers puisent dans leurs propres racines sociales une pré-disposition à l'empathie devant la pauvreté. Quand on a connu la lutte pour la survie, que ce soit dans le monde rural québécois, en tant que fils d'ouvriers francophones dans les usines de coton en Nouvelle-Angleterre, ou encore sous la dictature de Franco, tout cela – nous pouvons le prétendre sans le mesurer – a favorisé l'établissement de liens avec l'autre. D'autant plus qu'au plan théologique, la pauvreté constitue un élément essentiel de la doctrine chrétienne.

Des missionnaires interpellés par la misère et l'oppression

Empathie donc, mais aussi une interpellation de ces jeunes prêtres devant une misère qui allait au-delà de la pauvreté que souhaitent les chrétiens désirant « accueillir » le Christ. Le concept de pauvreté chez les chrétiens s'apparente en effet beaucoup plus à l'humilité qu'à l'indigence. On conçoit une vie « humble », c'est-à-dire où tous les besoins de base – nourriture, éducation, soins de santé, etc., – sont comblés, au moins de manière minimale. À Siglo XX, les prêtres se heurtaient plutôt à la misère et à la détresse. C'est toute l'éthique de ces jeunes missionnaires qui a été remuée par ces conditions sociales. Pour nous, il s'agit là d'une première réponse à notre question principale de recherche visant à expliquer ce retournement des prêtres.

La succession des dictatures militaires devait cependant sceller le retournement de vocation de la Radio Pío XII. Deux des prêtres interrogés dans cette étude ont fait l'objet de la répression directe des militaires, en étant battus, emprisonnés ou encore poursuivis comme fugitif⁷⁴. La répression vécue dans la « chair » était porteuse de signification tant au plan religieux que politique. D'une part, les missionnaires partageaient ainsi la condition du Christ – selon leur lecture de l'Évangile – qui avait été torturé et tué dans une lutte contre l'oppression. D'autre part, au plan politique, les actes téléguidés par les dictatures militaires exigeaient l'organisation de la résistance, à nouveau au nom du Christ qui n'était pas venu sauver des âmes, mais l'humanité, ici et maintenant. Voilà essentiellement les conditions au plan « micro » qui devaient favoriser le retournement de vocation pour la Radio Pío XII.

Un retournement favorisé par une Église traversée par un courant réformiste

Au plan « macro » – d'autres parleraient volontiers de grand contexte – l'Église, en phase avec l'ébullition des années 1960, vivait de profonds bouleversements. Vatican II apporta un souffle nouveau sur l'Église. Les fidèles occupaient dorénavant le centre des préoccupations, en lieu et place de l'institution; un nouveau rapport à Dieu, plus personnel, plus humble, était encouragé; une main était tendue aux autres religions, pendant qu'un

⁷⁴ Gustave Pelletier a été arrêté à deux reprises tandis que Roberto Durette a dû s'enfuir lors du coup d'État de García Meza en 1982 et demeurer dans la clandestinité pendant plusieurs mois.

regard critique était porté par plusieurs sur l'histoire de l'Église romaine. Enfin, l'adoption par Rome de « l'Option préférentielle pour les pauvres » – une question au centre de ce mémoire – allait servir de légitimation théologique au travail politique de milliers de prêtres en Amérique latine. Ce mouvement avait été précédé par l'élaboration de nouveaux courants théologiques qui pénétraient alors les grands séminaires, particulièrement ceux qu'enseignaient les théologiens français de l'époque. Ces mêmes théologiens – De Lubac et Congar entre autres – allaient être des acteurs déterminants dans les grandes orientations prises par Vatican II.

Au plan continental, Vatican II devait être re-situé dans le cadre sud-américain et d'une certaine manière, radicalisé par la rencontre du CELAM de Medellín (Colombie) en 1968. La lecture politique qui sous-tendait alors les conclusions de la rencontre était que l'Amérique latine, en tant que principal réservoir du catholicisme mondial, vivait sous le joug des militaires grâce à la complicité des bourgeoisies nationales figées et complices d'une domination étrangère essentiellement américaine. L'Option préférentielle pour les pauvres, dans un continent très majoritairement pauvre, allait être systématisée et radicalisée par la Théologie de la libération. La pauvreté, résultat d'une exploitation éhontée, représente une offense à Dieu. Les prêtres de Siglo XX trouvaient ici une résonance à ce qu'ils vivaient sur le terrain. Medellín devenait ainsi une légitimation théologique, une nouvelle conversion. Pour nous, il existe un lien entre le retournement de vocation de la radio – et celui des prêtres – et les conclusions de Medellín.

Il ressort clairement de cette étude que la TDL n'a pas pourtant servi de guide à l'action des prêtres à Siglo XX. Elle faisait l'objet de discussion, elle apportait des réponses théoriques, donnait une forme de cohérence à l'analyse de la réalité, mais sans pour autant s'imposer comme un ensemble théorique de référence exclusif. Nous postulons ici que ce sont les expériences de ces prêtres qui ont nourri la Théologie de la libération, et non l'inverse.

Cette étude a permis de mesurer une évolution significative du regard à l'autre qui a engendré un renversement de l'altérité pratiquée par les missionnaires. Porteurs d'abord d'une idéologie finaliste – l'autre est une page blanche sur laquelle il ne manque plus que l'inscription de LA vérité chrétienne – les prêtres ont évolué vers un rapport à l'autre plus

égalitaire, où la subjectivité de l'autre est reconnue. Une démarche faite d'identification à l'autre, d'écoute et d'un partage de conditions de vie. Pour ces missionnaires, il n'existe cependant qu'un seul Dieu : le leur. Au mieux, ils sont prêts à concéder que ce Dieu unique puisse se manifester ou être révélé à l'autre à travers une « inculturation » andine. En ce sens, ces missionnaires partagent un héritage religieux commun avec les conquistadores espagnols.

Tout en s'inscrivant dans le Politique, l'engagement de ces prêtres demeure avant tout d'inspiration religieuse. Il s'agit d'un engagement qui est favorisé par la nature même de la chrétienté en tant que « religion de la sortie de la religion ». Nous prétendons que l'essence de la chrétienté – religion monothéiste qui opère une séparation stricte de l'ici et de l'au-delà – a permis à ces prêtres de trouver une légitimation théologique à un travail politique. En d'autres mots, l'essence de la chrétienté a permis à ces prêtres de s'attaquer à la « transformativité » de ce monde au nom de Dieu. Pas n'importe quel monde, un monde fait de justice, d'équité et de démocratie. Ce monde en devenir s'appelle le Royaume de Dieu. Une construction religieuse, qui s'inscrit pourtant dans le Politique, dans le « vivre-ensemble », ici et maintenant. Ces actions sous-tendent la mise en place d'une forme de théocratie où les principes religieux justifient l'implication dans le Politique. Car si la chrétienté favorise bel et bien une séparation entre l'ici et l'au-delà, cette scission par ailleurs n'opère aucunement dans l'ici-bas entre le religieux et le Politique. Pour que l'action politique des hommes soit compatible à la loi de Dieu et donc légitime, elle doit s'inscrire, pour ces missionnaires, au sein de la dynamique de la construction de son Royaume.

La Radio Pío XII en tant que lieu de rencontre

La Radio Pío XII constitue le lieu à la fois physique et symbolique où se déploie cette vision particulière du monde et la rencontre avec l'autre. L'histoire de cette radio témoigne non seulement d'actions de résistance contre le pouvoir, mais aussi d'un lieu où converge l'opposition qui s'attaque au pouvoir dans une perspective émancipatrice. Une illustration de cette « force d'intégration sociale de la solidarité [qui] doit s'imposer contre les « puissances » des deux sources régulatrices, l'argent et le pouvoir administratif, et ainsi faire valoir les prétentions du monde vécu orientées à la valeur d'usage » (Habermas, 1992, p. XXII). Il y a très peu d'exemples de ce type de radio dans la littérature scientifique. Voilà

pourquoi nous voyons dans la Radio Pío XII une forme particulière d'expression de l'Espace public. Un espace de confrontation des idées, d'interpellation du pouvoir, de représentation à la fois des nations autochtones et de leur culture comme des conflits qui les animent. Un espace, donc, qui donne « la possibilité pour des sujets autonomes et responsables de leurs actes, de répondre négativement » (*Ibid.*, p. XXIV). Un travail caractérisé par la « création d'un monde commun et l'injection de conflictualité », au sein d'une communauté qui se veut « une et conflictuelle » (Mulhmann, 2006) .

Les forces et limites de cette étude

Du point de vue méthodologique, le « récit de vie », combiné à la mise en contexte des propos des missionnaires – c'est-à-dire en liant ceux-ci au bouillonnement intellectuel et politique de l'époque – a permis de dessiner les contours du microcosme que constitue à nos yeux Siglo XX. En effet, si l'histoire de l'Amérique latine des années 1960 et 1970 est assez bien connue et documentée au plan « macro » (mésocosmes), la littérature comporte peu d'histoires relatives à des milieux particuliers qui présentent en concentré les conditions socio-politiques de l'époque. S'il y a une humble contribution de cette recherche au domaine des sciences sociales, c'est sans doute sur ce point précis qu'il faut la voir. Voilà pourquoi nous parlons volontiers d'une mémoire qui devait être récupérée.

Plusieurs dimensions de cette radio mériteraient cependant d'être approfondies. D'abord, tout ce qui concerne le rôle du « récepteur » ou celui du public de la Radio Pío XII. Nous le savons, le récepteur est loin d'être passif. Comme le suggère Hall (1994), il peut s'inscrire selon différents modes. Ce mémoire, par faute de moyens, s'en est tenu uniquement à la démarche faite par ceux qui agissent en tant que propriétaires de la radio, c'est-à-dire les Oblats, avec un échantillon révélateur, mais limité.

Ensuite, ce mémoire soulève toute la question de l'utilisation de la « raison » au sein de l'espace public. Habermas postule que la « raison » agit en filigrane des débats qui animent l'espace public et dont la cible est le pouvoir, étatique ou économique, deux mondes qui colonisent pour ainsi dire le « monde vécu ». Or, un tel raisonnement présume l'objectivité du monde. En effet « ceux qui se conduisent rationnellement sont eux-mêmes obligés de présupposer un monde objectif » (Habermas, 1987, p. 28.). Notre expérience tend plutôt à

démontrer que la subjectivité et ses dérivées – la passion, la colère, l'instinct de survie, etc. – opèrent tout autant sinon plus que l'argument rationnel au sein d'un espace public comme la Radio Pío XII. Les appels au soulèvement face à un adversaire mille fois plus puissant, l'utilisation de l'argumentation parfois démagogique, les discours lyriques sur la force du peuple en arme, l'intolérance face aux voix discordantes à l'intérieur du syndicat des mineurs, la condescendance des mineurs à l'endroit des indiens-paysans, etc., sont autant de signaux que le monde idéal comme l'espace public idéal sont avant tout des constructions de l'esprit.

Du point de vue théorique, nous avons privilégié entre autres le concept de « représentation » au sein de l'espace public. Il aurait également été intéressant de voir comment s'applique le concept de « reconnaissance » tel que développé par Axel Honneth, héritier comme Habermas et Negt de l'École de Francfort, dont le postulat « suppose que la réalisation de soi comme personne dépend très étroitement de cette reconnaissance mutuelle. »⁷⁵ Une reconnaissance qui se réalise à travers un équilibre entre les trois sphères fondamentales identifiées par Honneth et qui permettent aux individus de devenir sujet : l'amour, le juridico-politique et l'estime sociale. Trois sphères qui confèrent « aux méprisés et aux exclus la force individuelle d'articuler leurs expériences dans l'espace démocratique au lieu de les mettre en acte dans le cadre de la contre-culture violente » (*ibid.*). Il s'agit en effet d'un concept novateur dont l'applicabilité aurait été intéressante à valider auprès des Indiens de la région de Siglo XX qui ont trouvé en la Radio Pío XII une « reconnaissance » de leur culture, de leur langue, de leur cosmogonie et de leurs aspirations à une société plus juste.

Le concept de « reconnaissance » nous apparaît cependant n'être applicable qu'à partir du moment où il y a un minimum de vie démocratique d'assuré. On pourrait ainsi s'intéresser au rôle de la Radio Pío XII en situation de démocratie. « La vérité est que nous savons mieux travailler en temps de répression qu'en temps de démocratie. C'est plus risqué, mais plus facile : l'ennemi est clairement identifié et les buts du travail également⁷⁶ ». En effet,

⁷⁵ Entrevue d'Axel Honneth in Philosophie magazine n°5, <http://www.philomag.com/article,epoque,axel-honneth-sans-la-reconnaissance-l-individu-ne-peut-se-penser-en-sujet-de-sa-propre-vie,21.php>

⁷⁶ Citation originale : La verdad es que sabemos trabajar mejor en tiempos de represión y no tanto en tiempo de democracia. Es más riesgosos, pero más fácil : el enemigo es mucho más claro, las metas del trabajo también (Ernesto Miranda, ex-directeur laïque de la Pío XII, in López Vigil, 1985, p.302)

comment cette radio agit-elle une fois la démocratie rétablie? En quoi se distingue-t-elle alors des autres médias? Comment le contexte démocratique a-t-il transformé son travail? Voilà quelques exemples de questions encore non résolues au sujet de la Pío XII.

L'arrivée massive aujourd'hui de dirigeants de gauche en Amérique latine constitue également une piste intéressante de recherche en continuité avec ce mémoire. L'Amérique latine représente en effet un continent où les radios dites alternatives ont joué – à l'instar de la Radio Pío XII – un rôle déterminant dans la conquête de la démocratie. Et nous sommes plusieurs à penser que ce phénomène a aussi quelque chose à voir aussi avec la Théologie de la libération.

Luis Inácio Lula da Silva au Brésil, Evo Morales en Bolivie, Rafael Correa en Equateur, Daniel Ortega au Nicaragua et Fernando Lugo au Paraguay – ont tous eu de diverses façons des contacts étroits avec des communautés de base chrétiennes et des théologiens et théologiennes de la libération⁷⁷.

De plus, les radios dites populaires, très influencées par la doctrine sociale de l'Église – doctrine qui fluctue selon les époques – sont fortement intégrées au sein d'ALER⁷⁸. Elles mettent une bonne part de leur programmation en commun, tout en se constituant en réseau à travers un lien satellite. Un des succès de ce réseau nouveau est incarné par la « Red Quechua » qui intègre les radios paysannes et de l'Église qui diffusent en Bolivie, au Pérou et en Équateur, pour ceux qui parlent encore cette langue, qui était jadis celle des Incas.

Enfin, comment ne pas voir dans ce basculement à gauche de quasi l'ensemble de l'Amérique du Sud, une deuxième étape de l'indépendance, après celle arrachée à l'Espagne au XIXe siècle. Pour nous, cette nouvelle réalité latino-américaine représente une victoire, encore partielle, contre une politique de domination plus ou moins confuse des États-Unis dans la région. Là aussi, nous pouvons prétendre que des radios comme la Radio Pío XII ont participé à ce processus émancipateur si bien illustré par Hall (1997):

⁷⁷ Voir : <http://www.oikoumene.org/fr/nouvelles/news-management/a/fr/article/1634/la-theologie-de-la-libe.html>

⁷⁸ La Asociación Latinoamericana para la educación radifónica, dont le siège est à Quito et qui regroupe 200 radios dites populaires –essentiellement du secteur progressiste de l'Église catholique du Mexique à la Terre de Feu.

Vous ne pouvez décrire le mouvement nationaliste colonial sans tenir compte de ce moment où les sans-paroles découvrirent qu'ils ont une histoire dont ils peuvent parler et une langue autre que celle du maître. Le monde commence à se décoloniser à ce moment-là.⁷⁹

⁷⁹ « You could not describe the movements of colonial nationalism without that moment when the unspoken discovered that they had a history which they could speak. They had languages other than the languages of the master (...). The world begins to be decolonized at that moment ». Hall Stuart, *The local and the Global: Globalization and Ethnicity* in Anthony King, (ed.) *Culture, Globalization and the World-System, Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, 1997, Minneapolis, University of Minnesota Press, p.35.

BIBLIOGRAPHIE

- Abramovici, Pierre. 2001. « Opération Condor, Cauchemar de l'Amérique latine, Retour sur un terrorisme d'État béni par les États-Unis ». *Le Monde Diplomatique* (Paris), mai, pp. 24-25.
- Althusser, Louis. 1995. *Sur la reproduction*. Coll. Actuel Marx Confrontations. Paris : PUF. 314 p.
- Ardoino, Jacques, et Jacquelin Burns-Michel. 2006. « Sujet ». In *Vocabulaire de psychosociologie, Positions et Références*, sous la dir. de Jacquelin Burns-Michel, Eugène Enriquez, André Lévy. Paris : Éditions Eres.
- Arendt, Hannah. 1961. *Condition de l'homme moderne*. Paris : Calman-Levy. 368 p.
- _____. 1972. *La crise de la culture*. Trad. de l'anglais par Patrick Lévy. Coll. Essais. Paris : Gallimard, 380 p.
- Azoulay, Vincent. *L'espace public : un concept opératoire en histoire grecque?* Consulté sur le site : fr/W3/espacepublic.lamop.univ-paris1/citesgrecques.pdf
- Bertaux, Daniel. 2005. *L'enquête et ses méthodes, le récit de vie*. Paris : 2^{ème} édition, Armand Collin, 127 p.
- Beryman, Phillip. 1987. *Liberation Theology : Essential facts about the revolutionary movement in Latin America and beyond*. Temple University Press, 231 p.
- Boff, Clodovis, et Jorge Pixley. 1990. *Les Pauvres, choix prioritaire*. Coll. Libération. Paris: Éditions du Cerf, 239 p.
- Boff, Leonardo. 1988. *Notre Père, une prière de libération intégrale*. Paris : Cerf, 161 p.
- _____. 1992. *La nouvelle évangélisation, perspectives des opprimés*. Paris : Éditions du Cerf, 176 p.
- _____. 1994. *Je m'explique*. Entretien avec Christian Dutilleux. Paris : Desclée de Brouwer, 139 p.

- Bonenfant, Maude. 2008. *L'appropriation de l'espace public : le cas de la « manifestation »*. In Actes du colloque, « Comment vivre ensemble? La rencontre des subjectivités dans l'espace public ». Sous la dir. de Charles Perraton, Fabien Dumais et Gabrielle Trépanier-Jobin. Consulté sur le site : <http://www.gerse.uqam.ca>).
- Bourdieu, Pierre. 1996. *Sur la télévision*. Paris : Ed. Liber-Raisons d'agir. 95 p.
- Breton, Philippe et Serge Proulx. 2006. *L'explosion de la communication à l'aube du XXI^e siècle*. Montréal : Boréal/La Découverte, 390 p.
- Brun, Patrick. 2006. « Le récit de vie dans les sciences sociales ». *Revue Quart-Monde*, no 188, novembre 2003.
consulté sur le site : <http://www.revue-quartmonde.org/spip.php?article62>
- Cardoso, FH, et E. Faletto. 1978. *Dépendance et développement en Amérique latine*. Préface à l'édition française. Traduit par Annie Morvan. Paris : PUF, pp. 9 à 21.
- Castañeda, Jorge G. 1997. *Compañero, vida y muerte del Che Guevara*, New-York :Vintage espagnol, 498 p.
- Comblin, Joseph. 1977. *Le pouvoir militaire en Amérique latine. L'idéologie de la sécurité nationale*. Paris : Editions Delarge, 235 p.
- Congregation for the doctrine of faith. Septembre 1984. *Instruction on certain aspects of the "Theology of Liberation"*. Consulté sur le site : www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_c
- Contreras, Baspineiro Alonso, Gabriel Tabera Soliz et Vania Solares. 2008. *La Iglesia de Liberación, Análisis y reflexiones de los investigadores José Luis Aguirre y Ronald Grebe y de los sacerdotes Gregorio Iriarte, Guillermo Siles y José Subirats*. In Execlub en sociales. 18 février.
- Dabène, Olivier. 2006. *L'Amérique latine à l'époque contemporaine*. Collection Cursus, 6^{ème}, Paris : Édition Armand Collin, 257 p.
- Delory-Momberger, Christine. 2004. *Les histoires de vie. De l'invention de soi au projet de formation*, Paris : Anthropos, 289 p.
- Dussel, Enrique. *A propos d'un immigrant et exilé politique : Joshua de Nazareth*. Consulté sur le site : www.alentrencontre.org/DebDussel01_08.html
- Filloux, Jean-Claude. 2005. *Analyse du récit de vie*. Paris: PUF, 169 p.
- Foglia, Pierre. 2007. « Ils sont morts pour nous » *La Presse*, (Montréal) 5 juillet, p. A-5.

- Gadamer, H.G. 1996. *La philosophie herméneutique*. Paris : PUF. 259 p.
- Gauchet, Marcel. 1985. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Coll. Folio Essais. Paris: Gallimard, 407 p.
- _____ 2003. *La condition historique*. Coll. Folio Essais. Paris : Gallimard, 482 p.
- _____ 2005. « Les figures du politique ». In *La Condition politique*. Coll. Folio Essais. Paris : Gallimard, pp. 9-43.
- George, Éric. 1999. *Du concept d'espace public à celui de relations publiques généralisée*. Consulté sur le site : <http://composite.org/v199.1/articles/geroge4.htm>
- Gutiérrez, Gustavo. 1992. *Dieu ou l'or des Indes occidentales, Las Casas et la conscience chrétienne 1492-1992*. Paris : Cerf, 161 p.
- _____ 2000. « Option pour les pauvres : Bilan et Enjeux ». In *Théologies de la libération*. Centre Tricontinental. Coll. Le point de vue du Sud. Louvain-la-Neuve : L'Harmattan, pp.27-37.
- _____ 2003. *Accordarse de los pobres, textos esenciales*. Lima : Fondo Editorial del Congreso del Perú, 631 p.
- Habermas, Jürgen. 1978. *L'espace public, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris : Payot. 322 p.
- _____ 1986. *Le discours philosophique de la modernité, douze conférences*. Paris : Gallimard. 484 p.
- _____ 1987. *Théorie de l'agir communicationnel, Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*. Tome I. Traduit de l'Allemand par Jean-Marc Ferry. Paris : Payot. 480 p.
- _____ 1992. *L'espace public, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Traduit de l'Allemand par Marc B. de Launay. Paris : Payot, 324 p.
- _____ 1996. *La technique et la science comme idéologie*. Coll. Tel. Traduit de l'Allemand par J-R Ladmiral. Paris : Gallimard, 211 p.
- Hall, Stuart. 1994. « Codage/Décodage ». In *Réseaux*. Paris : CNRS, no 68.
- _____ 1997. « The local and the Global: Globalization and Ethnicity ». In Anthony King, (ed.) *Culture, Globalization and the World-System, Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- _____. 2007. « La redécouverte de l'idéologie : retour du refoulé dans les medias studies | ». In *Identité et culture. Politique des Cultural Studies*. Paris : Éditions Amsterdam, pp. 81-120.
- Hinkelammert, Franz. 2000. « La théologie de la libération dans le contexte économique et sociale de l'Amérique latine ». In *Théologies de la Libération*. Coll. Le point de vue du Sud. Centre Tricontinental. Paris : L'Harmattan, pp. 77-99.
- Honneth, Axel. Philosophie magazine n°5, Consulté sur le site: <http://www.philomag.com/article,epoque,axel-honneth-sans-la-reconnaissance-l-individu-ne-peut-se-penser-en-sujet-de-sa-propre-vie,21.php>
- Houle, Gilles. 1997. « La sociologie comme science du vivant: L'approche biographique ». In Poupard, Deslauriers, Groulx, Laperrière, Mayer, et Pires. Groupe de recherche interdisciplinaire sur les méthodes qualitatives. *La recherche qualitative, Enjeux épistémologique et méthodologique*. Montréal : Éditions Gaétan Morin, pp. 273-289.
- Jeffrey, D. 2005. « Le chercheur itinérant, son éthique de rencontre et les critères de validation de sa production scientifique ». In *Recherches qualitatives*. Hors-série, no 1, pp 115-127.
- Le Grand Jean-Louis et Gaston Pineau. 2002. *Les histoires de vie*. Coll. Que sais-je? Paris : PUF, 127 p.
- Lomogodeuc, Jean-Marie (sous la coordination), Rubén Barreiro Saguies, François Delprat, Jean Franco et Nestor Ponce. 1997. *L'Amérique latine au XXème siècle, Identités, cultures et sociétés*, Paris : PUF, 449 p.
- López-Vigil, José Ignacio. 1985. *Radio Pío XII, Una mina de coraje*. Quito : ALER-Pío XII, 312 p.
- Macé, Éric. 2006. « Sphère publique, industries culturelles, mouvements culturels ». In *Les imaginaires médiatiques. Une sociologie post-critique des médias*. Paris : Éditions Amsterdam, pp.75-105.
- Martucelli, D. 1999. *Sociologies de la modernité. L'Itinéraire du XXème siècle*. Paris : Gallimard. pp 325-366
- Marx, K. 2000. *Critique de la philosophie du droit de Hegel*. Paris : Ellipses.
- Mark K. et Engels F. 1986. *Le manifeste du Parti communiste*, Paris : Messor/Éditions Sociales.

- Milestone Documents, Washington D.C. The National Archives and records Administration, pp. 26-29.
- Mongeau, Pierre. 2008. *Réaliser son mémoire ou sa thèse. Côté Jeans & Côté Tenue de soirée*. Québec : Presses de L'Université du Québec, 145 p.
- Morin, Edgar. 1995. « Le concept de sujet |. In *Colloque de Cérisy, Penser le Sujet autour d'Alain Touraine*, sous la direction de François Dubet et Michel Wieworka, Paris : Fayard, pp. 47-56.
- Morris, Nancy et Philip R Schlesinger. 2000. « Des théories de la dépendance aux théories de la résistance ». Traduit de l'anglais par Germaine Mandelsaft. In *Hermès* 28. Paris. pp. 19-33.
- Muhlmann, Géraldine. 2006. « À la recherche d'un troisième idéal: le journalisme comme rassemblement conflictuel de la communauté démocratique ». In G. Mulhmann. *Du journalisme en démocratie*. Paris: Payot, pp. 282-347.
- Negt, Oskar. 2007. *L'espace public oppositionnel*. Paris : Payot, 240 p.
- Poupart, Jean. 1997. « L'entretien de type qualificatif: considérations épistémologiques, théoriques et méthodologiques ». In *La recherche qualitative*. Montréal : Gaétan Morin, pp. 173-206.
- Ramonet, Ignacio. 2003. « Le cinquième pouvoir ». *Le Monde Diplomatique* (Paris), octobre, p.1.
- Renaut, Alain. 1996. « Individu et individualisme ». In *Dictionnaire de philosophie politique*, sous la dir. de Philippe Raynaud et Stéphane Rials, Paris : PUF.
- Rotchild, Rainer. 2002. *Habermas, l'usage de la raison*. Collections Débats philosophiques. Paris : PUF. 239 p.
- Stoiciu, Gina. 2006. « Le sens commun, la pensée savante et les idées dominantes ». In *Comment comprendre l'actualité. Communication et mise en scène*. Presses de l'Université du Québec, pp. 9-25.
- Suárez, José Hugo. 2004. « Une mystique de la politique, Note de recherche : Sur l'engagement des prêtres-ouvriers dans la guérilla révolutionnaire en Bolivie ». In *Actes de la recherche en sciences sociales* 004-5 (no 155), ISSN 0335-5322, CAIRN, pp. 90 à 100.
- Thayer, Lee. 1997. « Culture and Communicability ». In *Lee Thayer, Pieces: Toward a Revisioning of Communication/Life*. Greenwich: Ablex, Conn.

- Todorov, Tzvetan. 1982. *La conquête de l'Amérique, la question de l'autre*. Paris : Seuil, 339 p.
- Touraine, Alain. 1995. « La formation du sujet ». In *Colloque de Cérisy, Penser le Sujet autour d'Alain Touraine*, sous la direction de François Dubet et Michel Wievorka. Paris : Fayard. 633 p.
- Tréfeu, Roger. 1991. *500 d'Amérique latine, Vol. I, Les rebelles de l'Église*. Roger Tréfeu, Christian Ridet et François Barthélémy. Paris : Éditions ouvrières, 228 p.
- Van der Maren. 1986. « Interprétation des données dans la recherche qualitative ». In *Les Actes du Colloque de l'ARQ*, pp. 45-57
- Voirol, Olivier. 2005. « Les luttes pour la d'une problématique, visibilité; Esquisse ». In *Réseaux 129-130*. Québec : Presses de l'Université du Québec, pp. 89-121.